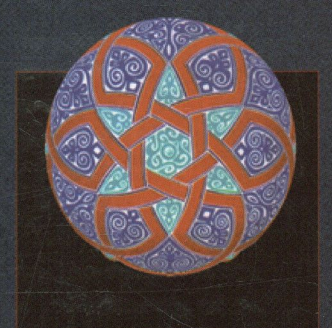
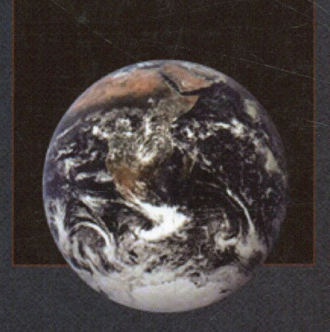


مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية



الإسلاموية والحداثة

الخطاب المتغير في إيران



فرهنك رجائي

الإسلاموية والحداثة

الخطاب المتغير في إيران

Authorized translation from the English edition entitled *Islamism And Modernism: The Changing Discourse in Iran*, by Farhang Rajaee, first published in 2007 by University of Texas Press.

This Arabic edition is published by arrangement with University of Texas Press, Austin, USA.

محتوى الكتاب لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز

للطبعة العربية

© مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية 2010

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى 2010

النسخة العادية ISBN 978-9948-14-351-2

النسخة الفاخرة ISBN 978-9948-14-352-9

النسخة الإلكترونية ISBN 978-9948-14-353-6

توجه جميع المراسلات إلى العنوان التالي:

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

ص. ب: 4567

أبوظبي - دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف: +9712-4044541

فاكس: +9712-4044542

E-mail: pubdis@ecssr.ae

Website: http://www.ecssr.ae



مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

دراسات مترجمة 42

الإسلاموية والحداثة

الخطاب المتغير في إيران

فرهنك رجائي

مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية

أنشئ مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية في 14 آذار/ مارس 1994، بهدف إعداد البحوث والدراسات الأكاديمية للقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتعلقة بدولة الإمارات العربية المتحدة ومنطقة الخليج والعالم العربي. ويسعى المركز لتوفير الوسط الملائم لتبادل الآراء العلمية حول هذه الموضوعات؛ من خلال قيامه بنشر الكتب والبحوث وعقد المؤتمرات والندوات. كما يأمل مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية أن يسهم بشكل فعّال في دفع العملية التنموية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

يعمل المركز في إطار ثلاثة مجالات هي مجال البحوث والدراسات، ومجال إعداد الكوادر البحثية وتدريبها، ومجال خدمة المجتمع؛ وذلك من أجل تحقيق أهدافه المتمثلة في تشجيع البحث العلمي النابع من تطلعات المجتمع واحتياجاته، وتنظيم الملتقيات الفكرية، ومتابعة التطورات العلمية ودراسة انعكاساتها، وإعداد الدراسات المستقبلية، وتبني البرامج التي تدعم تطوير الكوادر البحثية المواطنة، والاهتمام بجمع البيانات والمعلومات وتوثيقها وتخزينها وتحليلها بالطرق العلمية الحديثة، والتعاون مع أجهزة الدولة ومؤسساتها المختلفة في مجالات الدراسات والبحوث العلمية.

المحتويات

تمهيد 7

مقدمة 21

الفصل الأول: الجيل الأول: سياسات الإحياء، من العشرينيات إلى الستينيات 59

الفصل الثاني: الجيل الثاني: سياسات الثورة، 1963-1991 153

الفصل الثالث: الجيل الثالث: سياسات الإسلاموية، 1989-1997 243

الفصل الرابع: الجيل الرابع: سياسات الاستعادة، 1997-2005 299

الخاتمة: سياسات التأرجح 361

الهوامش 373

المصادر والمراجع 381

تمهيد

لقد فقدنا، وعلى نحو مخزٍ تماماً، ثقتنا بأنفسنا وإيماننا بها. فعلى امتداد تاريخنا الطويل، لم يحدث قط أن استسلمنا بسهولة كهذه دونما مقاومة، أو أن «نُجرد من أسلحتنا الروحية» لقاء ثمن بخس.

محمد علي إسلامي-نادوشان (Mohammad Ali Eslami-Nadoushan, 1362/1993, 110). وهو متابع حصيف لأوضاع إيران الثقافية والمجتمعية؛ وتعليقه هذا ورد في مقالة نشرها عام 1965، يوم دانت الغلبة لمشروع الأمركة في إيران.

يروي هذا الكتاب حكاية الحركة الإسلامية في إيران، من حيث هي منهج فكري وعملي انطلق ابتداءً بوصفه بديلاً من برنامج التحديث modernization الذي امتد قرناً من الزمن. فمع حلول القرن العشرين، نجح الإيرانيون في تدشين مشروع عصرنة (أو معاصرة) modernity إيراني حقيقي، اتخذ شكل نظام حكم دستوري. بيد أن إيران وقعت رهينة «عصر الإمبريالية» (Hobsbawm 1987)، بعد أن أصبح الشرق الأوسط «المنطقة الأكثر اختراقاً» في العالم (Brown 1984). ونتيجة لذلك، أمست الحداثة modernism الأنموذج الأشد طغياناً في إيران؛ ما أفضى إلى تفتت تجانسها الثقافي، وتأكُّل ثقتها بنفسها؛ والأهم من ذلك، ضياع قيمها الروحية في محصلة مترابطة منطقياً مع ما حدث.

وجاءت الثورة الإيرانية عام 1979 لتعِد الإيرانيين باستعادة الثقة، وتسليح إيران بقيم روحية متجددة. ومع أن طبقات المجتمع كافة قد ساهمت في توجيه مسار الأحداث (التي تأثرت أيضاً بالنزعات والتيارات الفكرية المتشعبة التي نشأت بعد تقويض النظام الملكي على أيدي الثوريين)، فإن من أمسك بدفة السلطة آخر المطاف، هم الإيرانيون من ذوي التوجهات الدينية الإسلامية. ومن خلال فهم طبيعة الأحداث بعد حدوثها، يغدو جلياً أن هذه الشريحة هي الفضلى، استعداداً وتعبئةً وتنظيماً؛ فكانت لها بالتالي اليد الطولى عام 1979. وما أبتغي تحقيقه في المقام الأول، هو توضيح الأسباب التي دفعت بالأوضاع

إلى هذه الحال، والتدقيق في أفكار تلك الشريحة من الإيرانيين، وتفسير الكيفية التي أصبحوا بها ثوريين.

وقد يصلح الكتاب أيضاً ليكون بحثاً لتفسير تاريخ إيران الفكري المعاصر؛ على رغم أنه لا يمثل عملاً شاملاً وحصرياً في هذا الخصوص.[1] فهو يولي جلَّ اهتمامه لوجهات نظر أولئك الإيرانيين الذين انطلقت ردات أفعالهم على مشروع الحداثة من داخل منظومة المبادئ والتعاليم الإسلامية؛ فعبّروا عن وجهات نظرهم هذه باستخدام مصطلحات ومفردات إسلامية مألوفة. وعلى رغم تباين استجاباتهم للحداثة على الدوام، فمازالت في طور التكوين والتطور؛ وهي في جوانب عدة منها، تتمِّم إحداها الأخرى، وتتعارض فيما بينها في الوقت عينه. ومع إدراكي التام أن هذه الحالة المعقدة قد لا تنال معالجة مجدية باستخدام المقاربة الاختزالية التي أتبعها، فإنني أجد نفسي مجبراً على اتباعها بغية التوصل إلى فهم أفضل لاستجابات الإيرانيين تجاه الحداثة، ومن ثم إلى قدرة أكبر على تفسيرها.

ولقد اخترت تلك التيارات التي أثبتت بأثر رجعي قدرتها على فرض هيمنتها؛ وبلغت من الأهمية حداً جعلها قادرة على صنع عهد جديد. وعلى هذا، فإنني أزعم أن استجابات الإيرانيين من ذوي التوجهات الدينية الإسلامية يمكن تصنيفها في أربعة أنواع تتوافق وأربعة أجيال من هؤلاء الإيرانيين في سياق تطور الخطاب الإسلامي في إيران. وليس بين هذه الأجيال إلا ثالثها من يمكن وصف رؤاه وممارساته، في مجملها، بمصطلح "الإسلاموية" Islamism.

أول هذه الأجيال خامره إحساس بأن الحداثة تمثل خطراً يتهدده؛ فعمد لذلك إلى اتخاذ موقف دفاعي حيالها. وخلال دورة حياة هذا الجيل، فإن ما وفد إلى إيران باسم برنامج العصرنة، لم يحمل معه الهدف التحرري الأصلي لهذا البرنامج؛ وهو بدلاً من ذلك لم يقدم لها شيئاً سوى رؤى وممارسات ذات طابع تسلطي. وإذ جوبه هذا النمط التسلطي من العصرنة بالاعتراض والمقاومة داخل الغرب نفسه، فقد زاد هذا الجيل الأول من قوة تحصيناته الدفاعية، ونأى أبناؤه بأنفسهم عن الحياة السياسية؛ لينصبَّ اهتمامهم في المقام

الأول على "الدفاعات" الثقافية، بقصد الحفاظ على أنماط حياتهم الاجتماعية والدينية المحلية الأصيلة. وفي غضون ذلك، صار أبناء هذا الجيل يوجهون انتقاداتهم للغرب، واتخذوا مواقف تبريرية فيما يتعلق بعقيدتهم الدينية. وقد كان دافعي لوصف نشاطاتهم هذه بـ"الإحيائية" revival هو الجهود التي بذلوها على طريق إعادة بناء الإسلام في مواجهة افتتان الإيرانيين الشديد بمشروع الحداثة.

وفي ضوء حالة الاستقطاب التي طغت على السياسات العالمية في زمن الحرب الباردة، شرع الإيرانيون ذوو التوجهات الدينية الإسلامية (الذين أشرت إليهم باسم الجيل الثاني) يتخذون مواقف راديكالية حيال الحداثة؛ بل إنهم عقدوا العزم على تفجير ثورة من شأنها استئصال ظاهرة جديدة اصطلحوا على تسميتها بالفارسية "غرب زدگي" (أي "التسمم بالغرب" أو "الإصابة بوباء الغرب" أو "التغريب"). وجاءت عملية التخلص من الاستعمار لتحيي من جديد ثقتهم بأنفسهم؛ الأمر الذي زاد من جرأتهم على التقدم بفرضية مفادها أن الإسلام يمكن أن يُطرح بديلاً من المشروع الغربي، وأن يحل محل الحداثة بكل أبعادها. وما كنت لأرتقي بالأنموذج الذي عرضه الجيل الثاني إلى وصف "الثورة" revolution إلا لأن أبناءه قد استنبطوا أيديولوجيا التمرد من الإسلام ذاته. ولسوف تفلح هذه الأيديولوجيا آخر المطاف، في استثمار المناخ الثوري الذي شاع في إيران وقتذاك، وبلغ ذروته مع اندلاع الثورة الإسلامية عام 1979.

إن التحريض على "الثورة" وحشد الدعم لها أسهل من توجيهها وإدارتها والتحكم فيها. ومهما يكن من أمر، فإن الثورة والحماسة الثورية قد مهدتا الطريق لظهور جيل ثالث؛ جيل جمع بين النزعة الإسلاموية والراديكالية ليتخذ منهما أيديولوجيا ومنهج عمل. وما يلفت الانتباه هنا هو اصطناعية هذه الظاهرة من حيث إن النزعة الإسلاموية Islamism لا ينطبق عليها وصف "إسلامية" Islamic ولا وصف "حديثة" modern؛ ولكنها أقرب إلى أن تكون "إسلاموية" Islamist و"حداثية" modernist، في آن معاً. إن هزالة الأيديولوجيا الإسلاموية من جهة، وضخامة المتطلبات التي فرضتها الضرورات العملية

من جهة أخرى، قد تسببتا في نشوء الراديكالية، والتطرف، والإرهاب، وسياسات الترويع. فطورد المفكرون والمثقفون، ودُفعوا دفعاً إلى المنفى، بل إنهم قُتلوا عمداً. وفُرضت القيود على وسائل الإعلام، وأُغلق كثير من منافذها وقنواتها.

ومع حلول التسعينيات من القرن الماضي، لعبت العولمة، وعملية مراجعة مشروع العصرنة، في ضوء الآثار وردود الفعل التي أفرزتها حركة ما بعد الحداثة postmodern، في ولادة جيل رابع من الساسة والمفكرين المدافعين عن ذلك المشروع، صار يدعو إلى "استعادة" العصرنة والإسلام على حد سواء. وعلى أرض الواقع تحولت الساحة السياسية الإيرانية إلى ساحة حرب ما بين الجيلين الثالث والرابع. فارتقاء محمد خاتمي (1997-2005)، على سبيل المثال، سدة الرئاسة، يرمز للهيمنة التي دانت للجيل الرابع؛ في حين أن انتخاب محمود أحمدي نجاد لهذا المنصب عام 2005، يجسّد ما تحقق للجيل الثالث من سطوة ونفوذ.

ولا بد لي من الإقرار هنا بأن ما دفعني إلى إجراء هذا البحث، وإن جزئياً على الأقل، هو التعليق الماكر الذي ينسب إلى مرتضى فقيه (المتوفى عام 1993) والمعروف بحاج داداش، أحد أصدقاء خميني المقربين. وعلى ما يبدو، فحين دخل فقيه منزل صديقه القديم خميني (بعد عودته الظافرة إلى إيران في شباط/ فبراير 1979)، قال لهذا الأخير: «أخيراً، أصبحت أنت الشاه بالفعل، أليس كذلك؟!». ولقد تأكد هذا التلميح فيما بعد في رواية أخرى مماثلة سردها عليّ أحد أبناء عمومة خميني؛ وكنت قد أجريت لقاءً معه دار حول أطباع خميني وعاداته وتطلعاته. وفي غمار الحديث قال لي ما يأتي: «يوم توجه محمد رضا شاه إلى قم، ذهبت إلى بيت خميني لأبلغه أن الشاه قد استُقبل بحفاوة بالغة هنا، وأنه الآن يلقي خطابه في المدينة. فشعر خميني بالأسى لذلك، وقال: "سيحين دورنا نحن أيضاً"» (شمس 1990، مقابلة).

وثمة أسباب عدة تجعل أقوالاً كهذه لافتة للنظر؛ أولها أنه نادراً ما تولى زعيم ديني، إن حدث هذا على الإطلاق، قيادة البلاد فعلياً منذ تأسيس النظام الملكي في إيران عام 708

قبل الميلاد تقريباً. وثانيهما أن رغبة خميني في أن يصبح حاكماً تتناقض مع ما كان مقبولاً عموماً من أحكام الفكر السياسي الشيعي التي تدعو إلى النأي عن عالم السياسة. ثالثاً وأخيراً أن كلاً من حاج داداش وابن عم خميني كان يتحدث عن وقائع حصلت قبل وقت طويل من احتلال خميني موقعاً قيادياً مؤثراً في المسرح السياسي الإيراني. أما الآن، فإن هذا الزعيم الديني الذي كان قد عقد العزم على استبدال دولة إسلامية بالنظام الملكي، قد أحلّ عرش الطاووس محل وسادته المتواضعة! وعلى رغم تواضع مظهر خميني الخارجي وبساطته، فالقائد الجديد بات يمتلك من السلطات أكبر بكثير من تلك التي كانت لمحمد رضا بهلوي (امتد حكمه فيما بين 1941–1979) «ملك الملوك وشمس الآريين»، وآخر ملوك السلالة البهلوية.

وصار يلقب القائد الجديد هذا بالإمام؛ وإبراهيم عصرنا؛ وناشر مذهب آل بيت النبي الجليل؛ ومؤسس الجمهورية الإسلامية؛ ورافع لواء الدين العظيم؛ والمجدد الأعظم لهذا القرن؛ والمخلّص الأعظم لهذا العصر؛ والمرشد الأعظم؛ وولي المسلمين جميعاً؛ والولي الفقيه؛ والمجاهد الأرفع مقاماً؛ وأمل المضطهدين في العالم؛ ومحطم الأصنام؛ وقائد الثورة الإسلامية؛ وزعيم الأمة الإسلامية؛ وموسى عصره؛ ومجدد الدين في القرن الجديد؛ وحامل مشعل الحركة الإسلامية العالمية؛ ورائد الحركة الإسلامية الكونية. فما الذي جعل مثل هذا التغير ممكناً؟

في بادئ الأمر، كانت القوى القومية والعلمانية قد رفضت التعامل مع المؤسسة الدينية، اعتقاداً منها أنها كيان آيل إلى الزوال، وتضامنت فيما بينها باتخاذ موقف مناوئ لها؛ فـ«الدين، على رغم كل شيء، أفيون الشعوب» (M. Milani 1994, 214). بيد أن خميني، ولا أحد غيره، كان هو الذي آلت إليه السلطة آخر المطاف.

في عام 1989، سافرتُ إلى قم، معقل الثورة الحصين، والمدينة التي أطلق منها خميني شرارة المجابهة مع النظام الملكي أول مرة عام 1963؛ ابتغاء العثور على تفسير للسبب الذي دعاه ليصبح ملك البلاد الجديد، والتحقق من صحة التعليق الذي ينسب إلى صديق

خميني القديم الحاج داداش. والحاج داداش، الرجل المعتل ذو اللحية البيضاء، لم يوافق على زيارتي له إلا بعد توسط أصدقاء مقربين لعائلته تولوا أمر الإعداد لهذه الزيارة. وكان لزاماً عليّ مجاراة "عرف" تناول الشاي وتبادل الأحاديث بنفاد صبر لما يقرب من ساعة كاملة، قبل أن أحول دفة الحديث نحو أوضاع الحياة الاجتماعية في قم أوائل القرن العشرين؛ وأطرح عليه سؤالاً محدداً هو: ماذا كان منشأ رغبة خميني في أن يصبح زعيم إيران الجديد؟

وبدا أن مبدأ التضامن الذي يجمع بين رجال الدين، وشكوكاً راودت رفيق صبا خميني حيال نيات أستاذ علوم سياسية إيراني غربي الثقافة والتعليم، وأسباباً أخرى كثيرة، قد منعت الرجل من أن يفضي إليّ بمكنونات قلبه. ومع أن الحاج داداش لم يكشف لي قط عن الأسباب التي دعته إلى التصريح بالتعليق المنسوب إليه، ومع ما بدا عليه من غموض والتباس، فقد خلصتُ إلى أن الرواية صحيحة. ولكن، ومهما يكن، فإن مراد فرد واحد ما كان بحد ذاته ليتسبب في تقويض نظام ملكي طال به الزمن قرابة 2500 عام؛ وإذاً فلا بد من تفسير أكثر صواباً وحصافة؛ تفسير يرتبط بالتطور التاريخي للثقافة والمجتمع الإيرانيين.

غادرت منزل الرجل العجوز لأجول شوارع مدينة قم، مقتفياً أثر الطرق التي سلكتها المسيرات والمظاهرات التي أسفرت عن أول صدام بين المؤسسة الدينية والنظام الملكي عام 1963. ولم أنفك أسائل نفسي عما أتاح لطالب مغمور قدم من بلدة صغيرة تدعى خمين، أن يحوّل هذه المدينة إلى معقل ثوري، وأن يعبّئ الإيرانيين، وييسر لهم مهمة إطاحة نظام ملكي عريق، وأن يحتل موقعاً لم يكن بوسعه، وهو طالب، إلا أن يحلم به فقط. ولعل التجارب التي خاضها في قم يمكن أن تكشف لنا عن مفتاح هذا اللغز؛ وهذا الاحتمال يصبح أكثر ترجيحاً عند الأخذ في الحسبان أن قم لم تصبح مركزاً دينياً وسياسياً مهماً إلا في منتصف القرن العشرين. بل إنها لم تكن تصنَّف إبان صعود نجم الحركة الدستورية (1905-1911)، من المراكز الحضرية التي يمكن تمييزها بأي نوع من أنواع الحراك السياسي أو الديني.

وبينما كنت أطوف حرم الحوزة العلمية في قم، عادت بي الذاكرة إلى مشاعر الغبطة والابتهاج التي غمرتني أصيل يوم الحادي عشر من شباط/ فبراير 1979: فالثوار الإيرانيون قد استولوا على السلطة في العاصمة، وسارعتُ وقتها إلى الالتحاق بالحشود التي ملأت ساحات حرم جامعة طهران. وكنت قبل ذلك ببضعة أشهر فقط قد بدأت دراستي العليا في الولايات المتحدة الأمريكية؛ ولكن إحساساً صار يخامرني خلال الأيام الأولى من أول صدام دموي بين الدولة والمجتمع في أيلول/ سبتمبر 1978، بأن عليّ العودة إلى إيران لأقف بنفسي على مسار الثورة التي كانت تتكشف فصولاً. وهكذا أصبحت مراقباً/ حاضراً في أهم ميادين الصراع إبان الثورة، وهو حرم جامعة طهران. وفيه التقيت أحد المفكرين العلمانيين البارزين لأسأله عن الأسباب التي وقفت وراء انفراد الإيرانيين من ذوي التوجهات الدينية الإسلامية بالتحكم في تطور الأحداث في إيران على هذا النحو. فرد قائلاً: إن «جماعة من رجال الدين قد "اختطفت" الثورة». لم يكن تذرعه بنظرية المؤامرة مقنعاً لي، وظل السؤال يدور في ذهني من دون جواب. فقفلت عائداً إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وأكملت دراستي العليا فيها. قرأت كثيراً من الكتب التي تناولت الثورة بوصفها ظاهرة اجتماعية، بل إن خميني كان هو الموضوع الرئيسي لأول كتبي (Rajaee 1983)؛ ولكنني لم أعثر بعد على جواب مقنع لسؤالي.

ويمضي عقد من الزمن تقريباً على الثورة؛ ويعود ذلك السؤال نفسه ليأخذني إلى مدينة قم. وكنت مازلت أعتقد أنه حتى وإن تقبّل المرء زعم "اختطاف" الثورة، فسيظل من دون إجابة لذلك التساؤل الذي يدور حول العوامل التي مكّنت أنصار الحركة الإسلامية الإيرانية من ارتقاء هذه المنزلة الرفيعة أصلاً. وكيف يمكن تفسير قدرتهم على التكيف والاحتفاظ بالسلطة في وجه أزمات لا تنتهي أفرزتها الثورة، وصراعات داخلية، واقتتال فئوي، وحرب تقليدية طويلة، وضغوط دولية؟

وفي الرد على هذا السؤال، يصر كثيرون على أن "حكم الملالي" ما كان ليبقى إلا بفضل استخدام أساليب القمع والقوة المجردة المطلقة. ومع أن هذا الافتراض ينطوي على

قدر كبير من الحقيقة، إلا أنه ليس مقنعاً تماماً؛ فالقوة بمفردها لا تمكن ترجمتها إلى شرعية؛ ومتى ما غابت الشرعية، فليس بوسع أي دولة أن تضمن لنفسها البقاء. ومن هنا، فلا بد من أن يكون الجواب أصعب على التحليل والتفسير. ولا شك في أن عالم السياسة لا يخلو من المؤامرات والمتآمرين، بيد أن نظرية المؤامرة من حيث هي ظاهرة علمية، نادراً ما تصمد أمام البحث والتحقيق المنطقيَّين الدقيقين.

وفي مدينة تصلك طرقها جميعاً إلى المرقد المقدس لشقيقة ثامن أئمة الشيعة (السيدة فاطمة المعصومة، شقيقة الإمام علي الرضا)، سرعان ما وجدت نفسي على مقربة من هذا المزار المجاور للحوزة العلمية الفيضية الشهيرة، بوصفها واحدة من أبرز الحوزات الشيعية التي أقيمت في العهد الصفوي (1501–1736)، ومنها انطلقت في الأصل شرارة المواجهة التي اندلعت بين خميني والشاه. دخلت فناء الحوزة، وزرت أماكن إقامة الطلبة، وتوجهت منها إلى مكتبة الحوزة في الطابق الثاني. وحين جلست على مصطبة خشبية أراقب أنشطة الطلبة المعممين في هذا المعهد التعليمي الإسلامي الذي يعود تاريخه إلى القرن السابع عشر، عدت بذاكرتي إلى أيام الدراسة في جامعة طهران. ساعتئذ، أحسست أن أفكاري باتت أكثر وضوحاً، وأدركت أن الجواب الأولي عن سؤالي لن أجده في قم هذه، بل في مرحلة تسبق هذه بكثير، وتلك هي الأيام الأولى ذاتها من مرحلة الدراسة الجامعية عام 1971.

ففي مساق دراسي حمل عنوان «مدخل إلى علم السياسة» استهل أستاذ إيراني (تلقى تعليمه في فرنسا) محاضرته بتعريف مفهوم السياسة، مستعرضاً طيفاً معقداً من الرؤى والأفكار التي تعود لعلماء وباحثين مرموقين، أمثال: ريمون آرون (1905–1983)، وهارولد لاسكي (1893–1950)، وديفيد إيستون (المولود عام 1917)، وآخرين غيرهم. ومن خلال استرجاع أحداث الماضي ومحاولة فهمها، أدركت الآن أن الرجل قد أنجز عملاً يستحق الثناء. بيد أنه في ذلك الحين بدت لي طروحاته دخيلة مبهمة؛ فلم أكن قادراً على التواصل ذهنياً معه، أو مع وجهات نظره، أو أفكار أولئك الأشخاص الذين استشهد بهم، وتراءى لي أن تركيز اهتمامه على نظرية القوة والدولة يتسم بالقسر والتعسف.

وثمة طالب يافع من طلبة الحوزة يتنبه على أنني لا أنتمي إلى هذا الوسط، فيقطع عليَّ أحلام اليقظة. والمفارقة هنا هي أنني في الوقت الذي كنت فيه تواقاً إلى التحدث عن الثورة وعن جذورها وأصولها، كان الطالب الشاب يريد فهم طبيعة عمل المنظمات الدولية، كالأمم المتحدة مثلاً. فما كان مني إلا أن ألقيت عليه محاضرة مكثفة عن مراحل تطور مثل هذه المنظمات، ثم انصرفت.

وحين اجتزت بوابة الحوزة، تذكرت يوم غادرت مبنى جامعة طهران وتجولت في المنطقة المحيطة بالحرم حيث تقع متاجر بيع الكتب. وعند أحد أكشاك بيع الكتب المستعملة التي شاع وجودها خلال سبعينيات القرن المنصرم، تصفحت عدداً من الكتب الملقاة على رصيف الشارع؛ وكنت ماأزال أفكر جدياً في صياغة مفهوم للسياسة من شأنه أن ينطبق على تلك الدولة التي كنت في طريقي لأصبح عضواً واعياً ملتزماً فيها. ويدنو مني صاحب الكشك القصير القامة بشاربه الداكن اللون، ليسألني إن كنت أبحث عن كتاب معين. وانسجاماً مع نمط التفكير السائد يومذاك، والذي ألفته بالفعل خلال الأيام الأولى القليلة التي أمضيتها في الحرم، أجبته أنه ما من كتاب محدد في ذهني، ولكنني أفضل أن أقرأ أعمال «كتّاب ملتزمين بالقضايا الاجتماعية». ولعل سذاجة الفتى الريفي الأصل لم تخفَ على بائع الكتب، فقال لي إن «ما أنت بحاجة إليه هو صوت محلي، فلا تصغِ إلى ما يرطن به اليساريون من مصطلحات وتعابير فارغة المعنى. سأبيعك كتاباً ممتازاً، على أن تعدني بأنك لن تفتحه إلا عندما تكون داخل بيتك، وبأنك ستنسى من أين حصلت عليه». وحين وافقت بعد تمنع على شروط البائع دخل متجره الصغير، وسرعان ما عاد برزمة لها شكل كتاب مغلفة بورق صحيفة قديمة، طالباً مني في مقابله سعراً عددته عالياً. وهنا تنازعتني في داخلي الرغبة في الظهور بمظهر المتعلم المثقف وحالة الفقر التي أنا عليها. ومع ذلك فقد دفعت ثمن الكتاب متردداً، وأخفيته داخل سترتي، وسرت مبتعداً لا أنظر ورائي. أقلقني إحساسي بأني ربما كنت ضحية احتيال؛ وتملكني الخوف من أنني قد ارتكبت ما يتعارض والمحظورات التي يفرضها جهاز المخابرات والأمن القومي الإيراني، المعروف اختصاراً بالسافاك. وانطلاقاً من الخوف

بالدرجة الأولى، وحفاظاً مني على كرامتي، فقد التزمت بالوعد الذي قطعته للبائع، فلم أفتح الرزمة حتى صرت داخل منزلي.

وعندما فتحتها بالفعل وجدت داخلها كتاباً بغلاف أبيض اللون؛ وقد أَلِفت فيها بعد ظاهرة الكتب ذات الأغلفة البيض التي باتت حالة شائعة. وعلى الصفحة التي تحمل العنوان قرأت: غرب زدگي (التسمم بالغرب)؛ تأليف جلال آل أحمد (1923-1969). ولم يدر في ذهني حتى تلك اللحظة أن الكتاب سيكون الأكثر شيوعاً وانتشاراً وتأثيراً في إيران خلال القرن العشرين. فتحت الكتاب وقرأت الآتي:

> ما أريد قوله هو أن "التسمم بالغرب" وباء أشبه بالكوليرا؛ وإذا ما بدا هذا وصفاً بغيضاً، فلي أن أقول إنه أقرب إلى ضربة الشمس، أو التقرح الذي يحدثه الصقيع. ولكن كلا؛ فهو على أقل تقدير مؤذٍ أذى الذبابة المنشارية حين تجتاح حقول القمح؛ فهل حدث يوماً أن رأيتم كيف تصيب حبات الحنطة من داخلها؟ القشرة الخارجية سليمة؛ ولكنها مجرد قشرة، كقشرة حشرة السيكادا التي نراها على الأشجار. ومهما يكن من أمر، فنحن إنما نتحدث عن وباء... و"التسمم بالغرب" هذا ذو رأسين؛ أولهما الغرب نفسه، وثانيهما هو نحن الذين حلَّ بنا وباؤه. (1982, 11)

ولفرط افتتاني بالكتاب لم يسعني وضعه جانباً؛ وأدركت أنني قادر فطرياً على تفهم الكاتب ومضمون كتابه والتعاطف معه. أمضيت الليلة بطولها في قراءته، وأحسست أن عقلي يكاد ينفجر، فمحتوى الكتاب إنما هو رجع صدى أمين لما يشغلني ويشغل مجتمعي "العالمثالثي" من هموم وهواجس؛ ويقدم أجوبة عن كثير من أسئلتي ذات الصلة بالوجود الإنساني. ومازلت أذكر أن أستاذي الغربي التعليم والثقافة، كان حين أدخلنا إلى عالم السياسة قد خلق لديّ الانطباع بأنه يتحدث عن عالم مختلف، لعل إيرانيين كثيرين من أبناء جيلي وجدوه غريباً عليهم. والكتاب لم يفسر لي عالمي هذا ويوضح خفاياه بتعبيرات يسهل عليَّ فهمها فحسب، بل أمدني أيضاً بمقاربة فكرية وإطار نظري يتيح لي تفهم وجودي في هذا العالم. ولربما ساور كثيرين ممن عاصروني الإحساس ذاته حيال محتوى الكتاب. أما الآن، وبعد مضي سنوات طوال، فإنني بطبيعة الحال صرت أشعر أن ردة فعلي عليه نتاج

حكم محلي الطابع؛ فكان لا بد لي من أن أشاطر بتيقن وجهة نظر شيلدون وولن القائلة بأن «العالم الثالث يفهم نفسه بطريقة معينة، في حين أن علم الاجتماع [الغربي] يفهمه بطريقة أخرى» (Wolin 1973, 345).

وإذ بدأت أسترجع تجارب مرحلة الشباب، فقد صرت أفهم الأسباب التي وقفت وراء الانتصار الذي حققه الإيرانيون ذوو التوجهات الدينية الإسلامية، وتلك التي أضعفت نفوذ وتأثير المفكرين العلمانيين، والقوميين، والليبراليين، والليبراليين الإسلاميين، والماركسيين، والسوفيتيين، والماويين، وتأثيرهم في القوى التي حلت محل نظام الشاه الاستبدادي، بعد أن كان لهؤلاء جميعاً دور مهم في إسقاط ذلك النظام. إن كتّاباً كمؤلف كتاب غرب زدگي، ومن جاء بعدهم من ناشطين مسلمين، أظهروا قدرة أكبر على مد جسور التواصل والتحاور مع الإيرانيين، وأبناء الجيل الجديد منهم تحديداً؛ وعلى التناغم مع همومهم ومشاغلهم وتطلعاتهم. وقد تشاطروا الحديث مع الغالبية العظمى منهم بلغة مشتركة تشدد على الهوية المعقدة و"الأمة المتخيلة" (Anderson 1983). وليس بوسع المرء الخروج بالفرضية هذه ذاتها، سواء حيال العناصر العلمانية المعارضة، أو الشاه وأعوانه؛ فهؤلاء جميعاً قد أزيحوا عن المشهد السياسي الإيراني، وقُطعت كل صلة لهم بالبيئة الثقافية السائدة.

لقد سرد عليّ جلال آل أحمد، مؤلف الكتاب، رواية استطعت فهمها وتقبلها، بينما عجز أستاذي في جامعة طهران عن ذلك. ورواية آل أحمد تعرض صورة لأمة متخيلة تتبنى مشروعاً لإحياء الثقافة الوطنية المحلية وترسيخها (وإن كانت هذه الأمة قد صوّرت بشكل مثالي)، وتجتذب أبناء أوفياء ملتزمين لا يترددون بالتضحية بأرواحهم من أجل أن ترى هذه الأمة النور. وهكذا، فقد اتضحت معالم مهمتي في الإجابة عن الأسئلة ذاتها التي كنت طرحتها على نفسي في قم عام 1989؛ وتلك هي توثيق هذا الاكتشاف الذي توصلت إليه. ومع أنها ليست بالمهمة السهلة، فقد وجدتها مثمرة.

قضيت سنوات طوالاً في إنجاز الأبحاث الأولية التي يتطلبها هذا العمل، من بينها عشر سنوات كان لا بد من أن تمضي كي "يختمر" ما كان يدور في ذهني من أفكار وتصورات، قبل أن أبدأ بالكتابة فعلياً. وفي غضون ذلك أسهم كثير من أصحاب العقول والنفوس المستنيرة الثاقبة البصيرة (المشهورون منهم وغير المشهورين، ومن كانت له أعمال منشورة أو لم تكن، ومعارف وأصدقاء ومدرسون وطلبة سابقون) في تطوير أفكاري ووجهات نظري، وتهذيبها وإنضاجها؛ وإني مدين لهم جميعاً بهذا الفضل. وأسأل الله أن يسع برحمته من انتقل منهم إلى جواره. وثمة آخرون لم أنل شرف اللقاء بهم؛ إلا أنهم تركوا أحسن الأثر على كتابي هذا، وإن بصورة غير مباشرة، فاستحقوا مني التقدير الكبير لما قدموه لي من ملاحظات ومداخلات. وعلى كل حال، فإن من غير الممكن إيراد أسماء كل من أدين لهم بالشكر.

غير أنني هنا سأذكر أسماء أولئك الذين أسهموا بشكل مباشر في هذا العمل؛ وأود أولاً تسليط الضوء على أناس كان لهم دور خاص في هذا الشأن؛ وأعني بهم تلامذتي جميعاً الذين أكنّ لهم وافر الامتنان، في أي بلد كانوا، وإلى أي ثقافة انتموا. فلطالما دفعتني أسئلتهم التي كانوا يطرحونها عليّ إلى التفكير والتأمل. ولا تفوتني الإشارة إلى تلكم المجموعة الخبيرة النيّرة من الأصدقاء والزملاء والمعارف والنقّاد، الذين حرصوا على تشجيعي على بلوغ مستوى أعلى من النضج والتطور؛ ومنهم من هو قريب جداً إلى نفسي، وآخرون جديرون بتقدير خاص. وهؤلاء هم: فريدون آدميت، وفؤاد عجمي، وسعيد بهنمي، وبهمن بختياري، ومهدي بازركان، وكاوه بيات، وجيمس بيل، ومحمود بروجردي، ومسيح بروجردي، وتوم داربي، وغلام حسين إبراهيمي-ديناني، وحميد عنايت، وعلي أصغر فقيهي، وعلي رضا فرهمند، وهادي فاطمي، وبهمن فزوني، وهنير فورتج، ومحمد رضا قانون-برور، وفاطمة كيوشيان، وجون غورني، وسعيد حجّاريان، وألبرت حوراني، وباتريك جونز، ومحسن كديوَر، ومحمد علي همايون (هوما) كاتوزيان،[2] وناصر كاتوزيان، وبهاء الدين خرمشاهي، وجون لورينتز، ومحمد مسجد-جامعي، ومحي الدين مصباحي، ووليم ميلورد، وسيد حسين مدرّسي طباطبائي، ومصطفى محقق داماد،

وبهزاد نبوي، ومهدي نوربخش، ونيكولاس أونوف، وجيمس بيسكاتوري، ويوجين برايس، وعلي رضا شيخ الإسلام، وجون زيجلر، وعبدالكريم سروش، وغلام وطن دوست، وإبراهيم يزدي.

ويطيب لي أخيراً أن أعرب عن امتناني للدعم الذي حظيت به من مختلف المعاهد والمؤسسات ذات الصلة؛ وفي مقدمها جامعة كارلتون في أوتاوا، حيث أقيم، التي قدمت لي بسخاء منحاً دراسية بحثية، ووقتاً كافياً أتفرغ خلاله للكتابة. ومن مركز أبحاث التنمية الدولية (في أوتاوا أيضاً) حصلت على زمالة دراسية يسّرت لي تأليف كتابي عن العولمة، فكان مشروعاً أعانني كثيراً على توضيح أفكاري ووجهات نظري حول ما تكشف من مظاهر العصر الحديث والنظام الدولي القائم. وجاء دور جامعة شاوني الحكومية بولاية أوهايو، لتزودني في ربيع عام 2001 بمنح وتسهيلات عدة وكثير من الدعم، بما في ذلك الإقامة في الدار الدولية، المجاورة لمبنى الجامعة، ومكتب يطل على الغابات القريبة منها، والتخفيف من أعباء مهامي التدريسية، ما مكّنني من الشروع في الكتابة بشكل جدي.

ولا يفوتني ذكر المكتبات التي استفدت من خدماتها في شتى بلدان العالم ومناطقه؛ ومنها مكتبة بهشتي (الوطنية) في إيران، ومكتبة جامعة كارلتون، ومكتبة الكونجرس الأمريكي، ومكتبة مؤسسة مرعشي في قم، ومكتبة مجلس الشورى الإيراني، ومكتبة معهد دراسات الشرق الحديث في برلين، ومكتبة جامعة أكسفورد، ومكتبة معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية في طهران، ومكتبة جامعة شاوني، ومكتبة جامعة طهران، ومكتبتا برلين وأوتاوا العامتان.

وحري بي القول إن أي عمل لأي مؤلف كان لن يمكن تشذيبه وصقله ما لم يمر تحت الأنظار الفطنة الثاقبة للمحررين ومنقحي النصوص و"أقلامهم الحمر". وهنا يصبح الشكر واجباً لكل من السيدة إيرين كيركوود في أوتاوا؛ وجانيت هيرمان، ووندي مور بجامعة تكساس (في أوستن)؛ ولين تشابهان، وكيب كيللر (بصورة خاصة) وزملائهم

جميعاً في مطبعة جامعة تكساس. وأخيراً وليس آخراً، هناك المحكَّمون المجهولون الذين كان لقراءاتهم الدقيقة المتأنية أثرها المهم والبنّاء في هذا البحث.

ولأنني أدرك تماماً أن كتابة بحث اجتماعي تاريخي، تُعد في أحد أبعادها عملاً إبداعياً، فإنني آمل أن ما توافر لي من دراية بالأحداث والأشخاص والمصادر، وما أحمله لها من تقدير واعتبار، قد كبح جماح ولعي بتشكيل صور ذهنية تخيلية للأشياء أو الأحداث. وعلى رغم هذا الإدراك والحرص والدقة، فإنني موقن بأن هذا العمل لن يخلو من عيوب ونقائص لا أحد يتحمل المسؤولية عنها سواي.

وثمة إيضاحان يتعلقان بعملية تحرير الكتاب جديران بالذكر هنا: الأول أنني قد أخذت على عاتقي أن أترجم إلى اللغة الإنجليزية النصوص الفارسية والحوارات التي دارت في اللقاءات التي أجريتها، إلا ما ذُكر خلاف ذلك؛ والثاني هو أن المفردات الفارسية الأصل قد أعيدت كتابتها بحروف لاتينية* وفقاً للنظام الذي أنشأه ناصر شريفي في كتابه المعنون: *Cataloguing of Persian Works* (فهرسة الأعمال الفارسية)، الصادر عن رابطة المكتبات الأمريكية بشيكاجو عام 1959.

* ولأن القارئ العربي لن ينتفع من إيراد المفردات الفارسية الأصل بالحروف اللاتينية، كما في النسخة الإنجليزية من الكتاب، فقد قمنا في هذه النسخة المنقولة إلى العربية، بإعادة وضع المفردات الفارسية الأصل بالأحرف الفارسية، كما في عناوين المجلات والكتب الفارسية وأسماء الهيئات والمنظمات الإيرانية؛ مقرونةً بالترجمة العربية. أما أسماء الأعلام الفارسية فقد قمنا بطباعتها بالحروف العربية. ونوضح في هذا الشأن أن اللغة الفارسية تكتب بالحروف العربية، عدا أربعة أحرف فارسية، هي: (گ) الذي ينطق كما ينطق حرف (g) في اللغة الإنجليزية؛ و(پ) الذي يماثل نطق حرف (p)؛ و(چ) الذي يقابل في صوته الصوت الناشئ من اجتماع حرفي (ch) في الإنجليزية؛ و(ژ) الذي يماثل في صوته صوت الجيم الشامية. (المحرر)

مقدمة

الثورة الإسلامية عام 1357 [1979] هي حقاً انتصار لمشروع العصرنة على مشروع الحداثة.

سعيد حجّاريان، آز شاهد قدسي تا شاهد بازاري: عرفي شدن دين در سپهر سياست (من الحضور المقدس إلى الحضور المدنس: علمنة الدين في الميدان السياسي)، 1380/ 2001

في الأول من شباط/ فبراير 1979، حطت في مطار طهران الدولي طائرة تابعة للخطوط الجوية الفرنسية من طراز بوينج 747، وعلى متنها آية الله روح الله خميني. فبعد خمس عشرة سنة أمضاها في منفاه في تركيا والعراق وفرنسا، عاد الآن إلى إيران قائداً لثورة تزداد التهاباً يوماً بعد آخر. ومن المطار توجه خميني مباشرة إلى المقبرة التي دُفن فيها شهداء الثورة، ليعلن من هناك قولته: «لسوف أسحق الحكومة الحالية، وأقيم حكومة جديدة». وقد كان له ما أراد؛ فما هي إلا بضعة أيام حتى انهار النظام الملكي الفارسي الطاعن في القدم، لتحل حكومة إسلامية بدلاً منه. والوصف "إسلامية" Islamic هنا يشير إلى تفسير شيعي خاص للسياسة ولنظام الحكم السياسي؛ و"الشيعة" كلمة عربية تعني "الحزب" أو "الفئة"؛ وقد أُطلقت أصلاً اسماً لمجموعة من المسلمين الذين ساندوا اختيار علي بن أبي طالب (الذي اغتيل عام 661) لرئاسة الدولة الإسلامية الحديثة النشأة في أعقاب وفاة النبي [ﷺ] عام 632.

لقد كان المذهب الشيعي فكراً تبنته أقلية قبل أن يصبح المذهب الرسمي لإيران في القرن السادس عشر، ثم عند تأسيس الدولة الإيرانية عقب ثورة عام 1979. وهذا الكتاب يتناول التطورات الفكرية داخل صفوف النخب الحاكمة التي زرعت بذور الثورة، وأمسكت بدفة النظام الذي حكم البلاد في الحقبة التي أعقبتها.

والثورة هذه كانت قد أخذت الجميع على حين غرّة. فقلة قليلة فقط كانت تحسب أن النظام البهلوي، الأقوى بين النظُم الملكية في العالم الثالث، و"جزيرة الاستقرار" على مستوى المنطقة، يمكن أن يسقط بهذه السهولة والسرعة.[1] فالاعتقاد الذي كان سائداً على نطاق واسع آنذاك هو أن عمليات التحديث والإصلاح والتنمية، التي كانت جذورها قد تأصلت في إيران منذ أمد ليس بالقصير، لن تتعرض أبداً للخطر من جانب حركة دينية قد تنجح آخر المطاف في تأسيس نظام اجتماعي سياسي عفا عليه الزمن. وإضافة إلى ذلك، ونظراً إلى أن مكونات المجتمع الإيراني جميعها، بصرف النظر عن عقائدهم وأيديولوجياتهم، كانت قد شاركت في هذه الانتفاضة، فلم يكن هناك إلا القليل جداً ممن توقَّع أن فريقاً من الناشطين ذوي التوجهات الدينية الإسلامية هو الذي سيمسك بزمام الهيمنة. فكيف سقط النظام القديم هذا؟ وما الذي جعل النصر حليف تلك المجموعة السياسية التي فرضت سطوتها على النظام الجديد؟

لعل الإجابة عن هذين السؤالين ستكون مادة لكتابين مختلفين كلياً؛ فالأسباب التي وقفت وراء انهيار النظام العتيق تختلف عن تلك التي أسهمت في تشكيل النظام الجديد، ونعني به هنا الجمهورية الإسلامية. ولا ريب في أن لكل مسألة من هاتين المسألتين أنصارها ومؤيديها. وهذا الكتاب يتركز على أصول الجمهورية الإسلامية وتطور نشأتها؛ ولن يتطرق إلى أسباب سقوط النظام القديم، إلا بالقدر الذي يساعد القارئ على تفهم تطور الخطاب الإسلامي بوضوح أكبر.

إن كلاً من هاتين المسألتين يمكن أن تشكل (وقد شكّلت بالفعل) موضوعاً لبحثين كل منهما مستقل عن الآخر. وفي واقع الحال، فإن دراسات عدة قد تركزت على أسباب سقوط النظام البهلوي الملكي. وعلى رغم ذلك، فإن ما يدعو للاستغراب قلة الأبحاث التي سلطت الضوء بشكل منهجي على المحصلة التي أفرزتها المرحلة الأخيرة. فكيف أمكن لقادة الحركة الإسلامية وأنصارها الصمود خلال "الفصل" الثاني من الثورة؟ ومع أن أعمالاً كثيرة كانت قد عالجت بروز ظاهرة التعصب الديني بخاصة، والنزعة

الإسلاموية بعامة، في إيران، فالقليل منها تناول الحركة الإسلامية الإيرانية تحديداً. وبطبيعة الحال، ثمة بعض الأعمال الأكاديمية التي ركزت اهتمامها على جماعات معينة شاركت في الثورة (نذكر منها مثلاً: Abrahamian 1988, Chehabi 1990, and Siavosh 1990)، ولكن لم يتناول أيٌّ منها الحركة الإسلامية في مجملها. ومع أن بعض الأعمال التي نشرت في إيران كانت قد حاولت معالجة هذا الموضوع، إلا أنها إما جاءت وصفية إلى أبعد الحدود، وإما حملت مواقف وآراء يغلب عليها التصلب والتعنت (ومن بينها مثلاً: Davani 1360/1981 and Rouhani 1362–1364/1983–1984).

ومهما يكن، فهذا الكتاب معني أساساً بالمرحلة الثانية من الثورة، ودلالاتها العامة، ومغزاها، وتداعياتها. فأولئك الذين تولوا السلطة عام 1979، متخذين من خميني رأساً مدبراً، ينحدرون من محيط أوسع نطاقاً تشكلت معالمه على مدى قرون من الزمن، وتأصلت جذوره من ثم في بيئة فكرية أكثر رحابة امتدت عملية تطورها عبر التاريخ الإسلامي. ويستهدف هذا الكتاب أيضاً دراسة ذلك المحيط؛ فهو يسعى لتحليل أصل الحركة الإسلامية في إيران، وتشكلها وتطورها ومصيرها. ولا بد في الوقت نفسه من إيضاح الموقف المعارض الذي اتخذته مؤسسة قم، بوصفها المركز الشيعي الأكثر أهمية، بوجه عملية التحديث الجذري التي تبناها ملوك السلالة البهلوية.

ومنذ أن صار التحدي الذي أفرزته حركة العصرنة يخل بنمط الحياة الاجتماعية-الثقافية في العالم الإسلامي، مابرحت شعوب تلك المنطقة تحاول طرح استجاباتها الخاصة لهذا التحدي الجديد. وهذا الكتاب يهتم بالدرجة الأولى بتلك الاستجابات التي جرى عرضها، سواء في إطار نظري أو ضمن السياق التاريخي والإرث الإسلامي. فجاءت الحصيلة بشكل مقاربة معقدة، تنطوي على تناقض ظاهري، وتقوم على قواعد ومعايير تقليدية مشتركة، مع أن مضمونها، والرسالة التي تحملها، يتسمان بطابع راديكالي. وإلى ذلك فالعقيدة الإسلامية تشتمل على طائفة متعددة الأوجه من الأفكار والمقاربات؛ وهذا التنوع هو الذي دفع ببعض الباحثين الأكاديميين إلى الحديث (ربما على عجل) عن

«إخفاق الإسلام السياسي» (Roy 1994). وهذا البحث يعرض صورة لهذه التجمعات المتباينة ورؤاها ضمن السياق الشيعي الإيراني.

وعلى كل حال، فمادام الإيرانيون من ذوي الميول الإسلامية يعتقدون أن العصرنة تعود بالفائدة على أبناء الشعب بعامة، فهم يقفون إلى جانب قوى التحديث؛ ولكن حين اكتسحت الحداثة إيران والمنطقة بأسرها، فقد شرع هؤلاء يؤسسون حركات تستهدف التصدي لها. ويتخذ هذا الكتاب من لحظة انطلاق حركات المقاومة هذه بداية له، ويسعى لتفحص الأوضاع التي مرت بهذه الحركات، على اختلافها. وحركة التصدي لظاهرة الحداثة (الهدف الذي حدده لنفسه الجيل الأول، كما أسميته) كانت قد بدأت بموقف سياسي ساكن إلى أبعد الحدود، مقترن بإيحاءات توحي بالرفض؛ وذلك من خلال ما عبّرتُ عنه بإحياء الإسلام ودحض طروحات الحداثة. ومن ثم، عمل تيار التطرف في الستينيات على منح المزيد من الثقة للإيرانيين ذوي الميول الإسلامية، وأشاع النزعات الراديكالية داخل العالم الإسلامي. أما النشطاء المسلمون من أبناء الجيل الثاني، فقد اتخذوا مواقف أشد حدة حيال ظاهرتي الحداثة والمعاصرة، بدعوى أنهم جاؤوا ببدائل إسلامية لهذه الأخيرة. وبصوغهم أيديولوجيا من الإسلام مهّدوا لبروز الثورة الإسلامية.

وفي أعقاب انتصار ثورة عام 1979، واستعادة الثقة الضائعة، علق كثيرون الأمل على ظهور موقف أكثر اعتدالاً وواقعية حيال العصرنة. ولكن، وبدلاً من ذلك، فإن الثورة مهدت الطريق لتكوين حركة راديكالية أحالت الإسلام إلى أداة لممارسة العنف. وقد وصفتُ هذه النزعة بالإسلاموية والراديكالية؛ أما أنصارها (أبناء الجيل الثالث)، فقد صاروا يشكلون قوة مهمة في السياسات الإيرانية في حقبة ما بعد الثورة. وفي الوقت عينه، فإن إخفاق النزعة الإسلاموية قد يسّر إطلاق عملية جادة لإعادة تشكيل الإسلام من حيث هو دين وليس من حيث هو أيديولوجيا؛ وأصبح هدف الجيل الرابع الجمع بين الإسلام والمعاصرة من خلال السعي إلى "أسلمة المعاصرة". ويحيط هذا الكتاب برؤى هذه الأجيال الأربعة من الناشطين المسلمين.

وتسترشد هذه الدراسة بمجموعتين من الأسئلة الأساسية. أولاهما هي: ما الأسباب التي أتاحت لقادة الحركة ذات التوجهات الدينية الإسلامية وأنصارها الإمساك بمقاليد السلطة، في وقت كانت فيه القوى الاجتماعية التقليدية (البازار، وعلماء الدين، وأبناء طبقة الوجهاء والأعيان)، والقوى الاجتماعية الحديثة (الطبقة الوسطى، وأهل الفكر والنخب المثقفة، والمواطنون العاديون) على حد سواء، قد شاركت في خلع السلالة البهلوية عن العرش؟ أما ثانيتهما فهي: ما محتوى نظام الحكم البديل الذي يقترحون إقامته؟ وهل هو قابل للنمو والبقاء، أم أنه -كما يصفه البعض- عملية تنطوي على مفارقة تاريخية تستهدف استعادة نظام الحكم الإسلامي التقليدي؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة، كان عليّ الاهتداء بالأسئلة التالية الأكثر دقة ووضوحاً: ما أصول الحركة ذات الطابع الإسلامي في إيران؟ ومتى تحولت المعاصرة إلى حداثة في إيران؟ وكيف أسهمت في بروز حركة إسلامية الاتجاه؟ وهل كان لقادتها وأنصارها توجهات سياسية منذ بداية تشكيلها تحديداً؟ وكيف يعمل هؤلاء على تنظيم أنفسهم؟ وما أهدافهم وغاياتهم الأصلية؟ وكيف تطورت هذه الحركة نحو تجمع ثوري راديكالي؟ وما تأثير القوى الخارجية فيها؟ وما العوامل التي أسهمت في تسييسها محلياً، وإقليمياً، ودولياً؟ وما مدى حصافة رؤى الحركة ونظرياتها وعقلانيتها فيما يتصل بالحكم وإدارة الدولة؟ وما مواقفها حيال شكل نظام الحكم، والشؤون الاقتصادية والثقافية والمجتمعية، والسياسة الخارجية، والنظام العالمي؟ وما مناهج العمل التي يتبعونها؟ وكيف سيتأثر مصير هذه الحركة بـ"حضارة عصر المعلومات الجديد"، وبالعولمة، وبـ"العوالم المتعددة لفكر ما بعد الحداثة" التي بدأت تبرز منذ تسعينيات القرن الماضي؟

في أثناء إعداد المواد البحثية المتعلقة بالكتاب وتجميعها، انصب اهتمامي بصورة رئيسية على التفاعل القائم بين الإسلام والمعاصرة. فمع أن التفاعل بينهما كان قد خلق فرصاً للتلاقح المتبادل، ولخوض معارك أفكار بناءة، فإن تحللها إلى تيارين أيديولوجيين، وأعني بهما الإسلاموية والحداثة، قد أشعل فتيل معركة صفرية المحصلة بين معتقدات

ومذاهب متضادة، دامت قرناً من الزمن؛ وتميزت بتواتر الحركات الانقلابية، والانتفاضات، وحركات الإحياء والتجديد، والثورات.[2] ولعل السبب الرئيسي الذي يثير معركة كهذه هو أن وراء هذه التيارات والمذاهب الأيديولوجية يكمن إحساس بالجمود، كحالة تخلو من أي ديناميات فاعلة، أو اختلافات، أو حتى تفعيل القدرات الإبداعية.

وكل تيار أو مذهب من هذه يرمز لأيديولوجيا ما لا تُتخذ مقاربة لفهم هذا العالم، بل تمثل اقتناعات لا جدال فيها، وتمتلك في الوقت عينه كل الأجوبة والحلول. فالأيديولوجيا هنا هي مشروع يحمل معه برنامج عمل واضحاً ليس بحاجة إلا للتطبيق العملي الآلي؛ وهي تخلق شعوراً بالاطمئنان لأنها تقدم الأجوبة الأكثر بساطة عن الأسئلة الأكثر أهمية وتعقيداً. ومن هنا، فإن محاولة فهم الشؤون الدنيوية، بالنظر إليها عبر "عدسات" هذه الأيديولوجيا أو تلك، تلغي الحاجة إلى تلك النشاطات الإنسانية المتمثلة في التأمل المتواصل، وتقويم الأشياء، ومواجهة الخيارات الصعبة، والحفاظ على التوازن.

ويمكن هنا وضع أيديولوجيات من قبيل الحداثة والإسلاموية في عداد المقاربات المتطرفة الانتقائية التي توظف لفهم المعاصرة والإسلام، على التوالي. فالإسلاموية لم تكن وفيّة لكثير من مبادئ الإسلام وتعاليمه من حيث هو رسالة إلهية، ونمط حياة، وحضارة، ونظام حكم، ودولة، وديانة، ومجموعة أفكار تؤلف نظاماً روحياً وأخلاقياً. وفعلت الحداثة الشيء نفسه بالعصرنة، أي بأسسها السياسية والفلسفية، وبالحرية التي تشكل القيمة الجوهرية لها. ففي أي مجتمع تأصلت فيه جذور الإسلاموية والحداثة، فإن هذين التيارين الأيديولوجيين قد سلخا هذه المجتمعات من ماضيها، وحرماها من تحقيق تطورها الطبيعي الصحي. وهكذا، فخلال النصف الأول من القرن العشرين أصبحت الحداثة هي الأنموذج الطاغي في العالم الإسلامي، فيما غدا هذا العالم مأسوراً بالإسلاموية في النصف الثاني من القرن ذاته.

ومن المهم هنا الإشارة إلى أن الإسلام والمعاصرة يشكلان رداً على هيمنة العصبية القبلية القوية. فنبي الإسلام قد جاء برسالة تستهدف تخليص الحرية الفردية من قبضة هذه

النزعة العشائرية؛ مثلما ظهرت المعاصرة على أنها محاولة لتقويض سطوة الكنيسة والنظام الإقطاعي. ويعرض الجدول (0-1) الخصائص الرئيسية للتوصيفات التي استخدمت في هذا البحث.

الجدول (0-1)

مقارنة فلسفية بين الإسلام والإسلاموية والعصرنة والحداثة

	الإسلام	الإسلاموية	العصرنة	الحداثة
الأساس السياسي	العقيدة والحرية	أيديولوجيا	المسؤولية والحرية	السلطة
الأساس الاقتصادي	الإبداع	مصادرة الملكية	الإبداع	الاستغلال
الأساس الثقافي	الطاعة العقلانية	الطاعة المطلقة	المنطق	العقلانية النفعية
الغاية	الخلاص	التجانس	الانعتاق	الكسب

وبما أن مصير المسلمين كان قد ارتبط بالعصرنة، فإن مشروعهم في العالم المعاصر، وتحديداً منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أواخر القرن العشرين، أصبح خيطياً ذا بعد واحد أيضاً. وهكذا، فإن التفاعل الجدلي في أي لحظة تاريخية محددة بين أي زوج من هذه المفاهيم، قد أفرز مساراً (أو أنموذجاً) يفرض هيمنته ويؤدي في النهاية إلى شيوع مفاهيم الإحيائية، والثورة، والإسلاموية، والاستعادة المنبثقة عما بعد الإسلاموية، مع تعاقب الأجيال. ومن الناحية الفكرية، فإن الإسلاموية كانت قد بلغت ذروتها في التسعينيات، وفي أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 الكارثية، يوم سيطرت مجموعة نسب أفرادها لأنفسهم وصف "حماة الإسلام" على طائرات ركّاب، وصدموا بها برجَي مركز التجارة العالمي ومبنى وزارة الدفاع الأمريكية (البنتاجون). وأنا أعد هذا الحدث ذروة النزعة الإسلاموية، لأن "حُماتها" روعوا العالم الإسلامي أجمع، وفتحوا عيون المسلمين على حقيقة تقول إن دينهم قد اختطف، وأخذ رهينة، وأسيء استغلاله لتحقيق أهداف ضالة.

بيد أن الأوضاع آخذة في التغير اليوم؛ فمعظم المسلمين يعيشون الآن في ظل نماذج ما بعد الإسلاموية، والحداثة باتت هدفاً للهجوم في الغرب، حيث صار كثيرون يرون العالم

عبر منظور ما بعد الاستعمار وما بعد الحداثة. ويأمل جيل ما بعد الإسلاموية إحياء مبادئ الإسلام الأساسية وتبني العصرنة. وهم يستهدفون استعادة "سياسات المسلمين" Muslim politics بغية التوفيق بين تعاليم الإسلام ووقائع العالم التقاني المعاصر الراهنة. ويبدو أن الوعي العقلي في مرحلة ما بعد الحداثة صار يرفض التشظي المتنافر الأجزاء الذي أوقعته الحداثة في الحياة البشرية، وما ترتب عليه من ضياع التناغم والتماسك على المستوى الاجتماعي؛ ويتجه عوضاً عن ذلك إلى تبني رؤية لهذه الحياة تشدد على العلاقة الوظيفية أو العضوية بين الأجزاء والكل الذي يتألف منها، وتحترم كل الإنجازات الإنسانية، غربية كانت أو غير غربية.

ويبدو أن جيل ما بعد الإسلاموية بات يقدّر الإنجازات التي تحققت في زمن ما بعد المعاصرة ويوظفها من أجل تفكيك الإسلاموية وركائزها الأيديولوجية. وفي واقع الأمر، فإن الإسلاموية والحداثة تمثلان ناتجين ثانويين لعملية ولادة العصرنة من حيث هي أنموذج جديد للمنتج الحضاري الإنساني. ولم يحدث في أي من بقاع العالم الإسلامي أن بدا تطور الأوضاع وتكشفها قوياً وواضحاً مثلما بدا في إيران؛ ففيها اندلعت عام 1979 ثورة استهدفت إقامة دولة إسلامية، والإتيان ببديل إسلامي للعصرنة.

رواد ثورة 1979

ثمة مقاربات شتى تعتمدها الدراسات التحليلية المتوافرة حالياً والمتعلقة بالأسباب التي وقفت وراء هذه الثورة. وأكثر هذه الدراسات شيوعاً يصف الثورة بأنها رد ديني تقليدي محافظ على عملية تحديث أكبر مما ينبغي، نُفذت بأسرع مما ينبغي؛ فيما يميل غيرها لتطبيق نظريات من قبيل: "الانهيار الاجتماعي"، ونظرية "منحنى جيه لديفز" Davis's J-curve، ونظرية "ماركس عن الثورة"، و"تعبئة الموارد"، ونظرية "الأنموذج السببي". وعلى سبيل المثال، فإن فوران قد وظف النظرية الأخيرة، ليس لتحليل الثورة الإسلامية فحسب، بل كذلك لدراسة التاريخ الاجتماعي الإيراني منذ العهد الصفوي حتى حقبة ما

بعد الثورة (Foran 1993). ومهما يكن، فهو يزعم أن نظرية "الأنموذج السببي" هي الأكثر ملاءمة لهذه الحالة؛ لأنها تأخذ في حسابها عوامل مختلفة عدة، أبرزها: «النظام العالمي، وأنماط الإنتاج، وظاهرة التبعية، وطبيعة الدولة، والثقافة السياسية الشائعة» (13).

وحتى في هذا الجانب، فإن الافتراض الرئيسي هو أن التحديات الخارجية كانت أكبر من قدرة المجتمع الإيراني على قهرها. ومع أن هذه المقاربة تبدو أكثر شمولاً وجدارة من غيرها، فهي مابرحت بحاجة إلى تحوير جوانب معينة منها. وشأن معظم "الأنموذجات" التي طبقها باحثون من الخارج، فإن هذا الأنموذج يفرض تأويلات ودلائل خارجية لتطور الأحداث وتكشفها على امتداد التاريخ الإيراني. وهو بصيغته الوضعية، يتعامل مع مزاج ديني معقد على أنه مجرد متغير اجتماعي-اقتصادي. وبكلمة أدق، فإنه يغالي في التشديد على أهمية دور مختلف أنماط الإنتاج. والتركيز على دخول نمط إنتاجي تبعي رأسمالي، ولكن يغفل الركائز الثقافية والدينية الهائلة التي استندت إليها الثورة. ويبدو أن ما يجب تحويره في هذا الأنموذج يرتبط بأنماط الإنتاج هذه، وبتأكيده على التبعية.

وقد أصاب الباحث الإيراني مشايخي في الإشارة إلى أن ظاهرة التبعية الاقتصادية وفدت إلى إيران متأخرة جداً، إذ إن «معضلة التبعية كانت حتى مطلع الستينيات من القرن الماضي ماتزال في طور التكون» (Mashayekhi 1992, 93). ومع أن جميع العوامل نالت ما تستحقه من اعتبار في هذه الدراسة، فإن الاهتمام قد انصب بصورة رئيسية على مصير "الحضارة الإيرانية"، وعلى رؤية إيران لنفسها في سياق المواجهة التي تخوضها ضد العصرنة والحضارة الصناعية.

لقد حدثت الثورة لأن تيارات أساسية ثلاثة كانت قد برزت معاً أواخر القرن العشرين. أولها عودة الحياة للمواقف الحقيقية النزيهة لدعاة التحديث في إيران، والتي كانت عرضة للتشويش من جانب العائلة البهلوية، ودعوتها لصياغة هوية جديدة شاملة

لكل أبناء إيران. وما الثورة إلا دعوة لهؤلاء الإيرانيين للرجوع إلى أصلهم الثقافي. وثانيها عودة ما يمكن وصفه بـ"سياسات الاستعادة" التي تركزت على قلب مسار ما أسميه "تآكُل الثقة" للظهور من جديد، بعد أن كان محمد مصدَّق هو آخر من نادى بها. ونتيجة لتغلغل قوى وعناصر خارجية داخل إيران (وهو التغلغل الذي شعر الإيرانيون بأنه بلغ ذروته في ستينيات القرن الماضي)، فقد أصبحت الدعوة القوية إلى إحياء التقاليد والثقافات "المحلية" وخصوصياتها وقيمها هي النهج الغالب في السبعينيات. وتمثل ثالث هذه التيارات في التحول الذي طرأ على النظام الدولي، فصار يحتمل -بل ويثني على- شتى أصناف وأشكال نزعة "المحلية"، في وقت كانت فيه ثورة المعلومات والاتصالات قد بدأت بتحويل العالم إلى قرية كونية.

وإذا كان للتيارين الأول والثالث دور السبب فدور الحافز (على التعاقب)، فإن الثاني هو الذي لعب الدور الرئيسي في هذا الاتجاه. ومما لا شك فيه هو أن ظاهرة "تآكّل الثقة" كانت قد تأثرت سلبياً بكل "مسببات الأزمة" التي أشرنا إليها (في الحديث عن نظرية الأنموذج السببي)؛ بيد أن التشوش والاضطراب الفكريين "الوجوديين" غير الموضوعيين، اللذين أجبرا الأمة الإيرانية على فقدان منظورها الأصلي لوجودها ذاته، إنما يكمنان في لب الخلاف الناشب بين الدولة والمجتمع.

وفي واقع الأمر، فإن كانت ظاهرة التبعية قد هيمنت بهذا القدر أو ذاك على الدولة الإيرانية، فإنها تبعية "سيكولوجية" (مثلما اصطُلح على تسميتها بشكل مطابق للحقيقة) أكثر منها تبعية اقتصادية (Sreberny-Mohammadi and Mohammadi 1944, 11).

وعلى الصعيد المحلي، فإن الأساس المنطقي لتاريخ إيران السياسي والاجتماعي ينبئ بأن الإيرانيين كانوا ومازالوا مسكونين بهاجس عجزهم عن إنتاج "حضارتهم" وتجديدها منذ سقوط السلالة الصفوية الحاكمة عام 1736. ومع أنهم استطاعوا إقامة دولة وشكل من أشكال الحكم الجيد، بل كذلك إنجاب قادة تميزوا بالحزم والقوة، مثل نادر شاه الذي

غزا شبه القارة الهندية عام 1738 (وجاء بـ"عرش الطاووس" من دلهي إلى إيران)، فإن افتقارهم إلى النتاجات الحضارية، والحنكة السياسية في إدارة الدولة، قد خلّف آثاراً قوية؛ وكشف عن نفسه بكل جلاء يوم ألحقت روسيا الهزيمة بإيران في الحروب التي دارت رحاها خلال المدة 1813-1828، والتي تسببت بخسارة أجزاء كبيرة من الأراضي الإيرانية.

وآلت إلى الإخفاق أغلب الجهود التي بذلت في إيران لاحقاً لاستعادة الكبرياء والاستقلالية على المستوى القومي: فقد انتهت الإصلاحات التي أدخلت في منتصف القرن التاسع عشر بتسميم رئيس الوزراء ميرزا تقي خان أمير كبير (1807-1851)، ذي التوجهات القومية والشعبية الواسعة؛ وانتهت المحاولات الإصلاحية التي امتد عهدها بين سبعينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر باغتيال الملك ناصر الدين شاه عام 1896؛ وأفضت الإصلاحات التي حاول إحداثها التيار الداعي إلى التمسك بالمبادئ الدستورية إلى أربعة عشر عاماً من الأزمات، وإلى حركة انقلابية مدعومة من الخارج في عام 1921؛ وتسببت إصلاحات القوى الوطنية بقيام حركة انقلابية أخرى (بدعم خارجي أيضاً)، وبنفي محمد مصدّق (1882-1967)، الزعيم القومي الأكثر شعبية في إيران عام 1953؛ وانتهت الحركة الشعبية التي برزت أوائل ستينيات القرن الماضي بسحقها ونفي زعيمها عام 1963.

هذه التجارب التي أخذت طابع الاحتجاج والتمرد والانقلاب والثورة، إنما تقيم الدليل على غياب المعايير الأخلاقية بصفة ظاهرة في الحياة الإيرانية المعاصرة. ولعل السبب الجوهري لهذا الغياب يكمن في ترسخ فكرة تأكّل الثقة. فلا عجب إذاً في أن تتأصل خلال سنوات الماضي الإيراني القريب، أفكار الأصالة والإحياء ومفاهيمه والعودة إلى القيم المحلية الأصيلة. وابتداءً بأمير كبير وانتهاءً بخاتمي، فإن جميع الرموز التي كان لها حضور بارز في الخطابين الثقافي والسياسي الإيرانيين تقريباً، بمن فيهم جمال الدين الأسد آبادي [الشهير بالأفغاني] (المتوفى عام 1897)، وميرزا حسن شيرازي (المتوفى عام 1895)،

وقادة الحركة الدستورية، ومحمد مصدّق (المتوفى عام 1967)، وجلال آل أحمد (المتوفى عام 1969)، وعلي شريعتي (المتوفى عام 1977)، ومهدي بازركان (المتوفى عام 1995)، وخميني (المتوفى عام 1989)، كانوا من دعاة العودة إلى الأصالة والاعتماد على الذات، حلاً للمعضلات التي كانت تواجهها إيران. ومن البدهي أن يقترح كل من هؤلاء سبله الخاصة به للعودة إلى الأصالة.

وفي مطلع القرن التاسع عشر أدرك الإيرانيون أول مرة أن مشكلاتهم الاجتماعية تنبع من طبيعة دولتهم التي عفا عليها الزمن، وأنماط الإنتاج الاقتصادي التي تتبعها. وكي يتسنى لإيران مواكبة الغرب أمسى لزاماً عليها الشروع في عملية تثقيفية جديدة مغايرة؛ وتنقيح فهمها للحياة والمجتمع والدولة والذات، ورؤيتها لها جميعاً. فلم يكن مستغرباً أن يُطلق وصف "قافلة المعرفة" على أول مجموعة من الطلاب الذين أوفدوا للدراسة في الخارج (Farmanfarmayan 1968 and Mahbubi-Ardakani 1368/1989). وبُذلت من ثم محاولات استهدفت تحديث البلاد؛ استهل أولها أمير كبير، وأسفرت عن تأسيس أول جامعة من طراز حديث في إيران. وخلال سبعينيات القرن التاسع عشر، تمخضت خطة التحديث الشاملة التي نفذت آنذاك عن صيغة عصرية للحكم وإدارة الدولة.

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن ثمة عاملين كان لهما حضور طاغ في هذه المشروعات جميعاً: أولهما مشاركة النخب الاجتماعية الإيرانية المتنورة جميعاً، من علماء الدين والأعيان والوجهاء وملّاك الأراضي والتجار (البازار)، في عملية التحديث هذه وتطويرها (Rajaee 1994b). فقد شكّلت هذه النخب ائتلافاً ثورياً فيما بينها زمن الثورة الدستورية التي اندلعت، سواء ضد الحكم الاستبدادي المحلي أو النفوذ الخارجي الذي مورس عبر منح الامتيازات في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر. والعامل الثاني إطلاق نقاشات نظرية وفكرية رفيعة المستوى لتوضيح التعقيدات التي تكتنف ظاهرة العصرنة، وصعوبة تكييفها لتتلاءم والتوجهات العتيقة السائدة في إيران (Adamiyat 1340/1961).

وهكذا، فإن العمل على تمهيد الطريق المفضية إلى التقدم والتنمية صار يجري بطيئاً، ولكن باطّراد. وبحلول عام 1900، تشكلت مجموعة من المفكرين المتخصصين البارزين الذين جاؤوا بخطط طويلة الأجل لبناء إيران الحديثة. فأنشؤوا على سبيل المثال، جمعيات مدنية هدفها الأساس الترويج لمشروعهم الهادف إلى تحديث إيران. وتوثق صفحات محاضر جلسات البرلمانَين الإيرانيين الأول والثاني جوانب كثيرة من المناقشات التي دارت في هذا الشأن. غير أن الدولة الإيرانية ونظام حكمها بلغا لاحقاً طريقاً مسدودة، وذلك بفعل الضغوط التي نجمت عن شيوع الفوضى والقلاقل في أعقاب الثورة الدستورية، وتلك التي خلّفتها الحرب العالمية الأولى، وعجز النظام البرلماني الإيراني الفتيّ عن التعامل مع المشكلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية المتفاقمة. وجاء تدخل القوى الخارجية (وفي مقدمتها بريطانيا) التي ما كان بإمكانها السماح بنشوب الفوضى والقلاقل على مقربة من حدود الاتحاد السوفيتي الحديث النشأة، ليشعل فتيل حركة انقلابية في عام 1921؛ وهي التي جاءت برضا خان إلى السلطة، على الرغم من افتقاره إلى أي جذور في أيٍّ من الطبقات الاجتماعية الإيرانية.[3] وبفضل قوة رضا خان وشدة بأسه، فقد نجح في ضمان مركزية السلطة الحكومية في طهران؛ فيما وجد فيه المفكرون والمثقفون الإيرانيون (التواقون إلى تحقيق أحلامهم ببناء إيران عصرية) قوة يحتمون بها (Dolatababdi 1336/1957, vol. 1).

بيد أن ما لم يكن يعرفه هؤلاء عن رضا خان تلك الخطط التي كان قد وضعها لنفسه؛ فهو قد قضى بصورة تدريجية على كل منافسيه، ونصَّب نفسه مؤسساً للسلالة البهلوية باسم رضا شاه بهلوي، بل إنه "اختطف" عملية التحديث التي كانت قيد التنفيذ، وجرّدها من كل سماتها الراقية المتطورة. وعوضاً عن "عملية التحديث" تلك، دشَّن مشروعاً تحديثياً زائفاً (Katouzian 1981)، أو ما تمكنني تسميته بمشروع "الحداثة". ومن حيث الأساس، اعتمد رضا شاه على الجيش؛ وكلما زاد من ترسيخ سلطته ازدادت صلته بالطبقات الاجتماعية الإيرانية جفاءً، على اختلافها. ومن الأسباب التي دفعت النظام البهلوي إلى الارتباط بعلاقات وثيقة مع قوى خارجية، عدم وجود قوة اجتماعية

محلية يمكن لأي من رضا شاه، أو نجله محمد رضا شاه، أن يستمد منها الدعم لسلطته السياسية.

وهكذا، فإن السلالة البهلوية قد أقامت دولة لا أساس لها. وفي تصدي النظام البهلوي لمشكلة الشرعية التي ظلت تواجهه خلال معظم سنوات وجوده المضطربة، فقد اتكل إلى أبعد حد على المصالح الأجنبية التي صار من الواجب اعتبارها أحد مكونات الدولة الإيرانية في العصر البهلوي. ومع أن البريطانيين كانوا قد ساعدوا رضا شاه في الوصول إلى السلطة، إلا أنهم في عام 1941 أقنعوه بمغادرة البلاد ليمضي بقية حياته في المنفى، وساندوا عملية تنصيب ابنه، محمد رضا شاه، ملكاً جديداً للبلاد. وحين وجد هذا الأخير نفسه مهدداً بخطر القوى الوطنية بقيادة محمد مصدِّق سارع إلى طلب العون من القوى الخارجية؛ فكان أن دبَّر البريطانيون والأمريكيون حركة انقلابية أطاحت مصدِّق وأعادت محمد رضا شاه إلى موقعه في السلطة. وفي أعقاب الانتفاضة الشعبية عام 1979، توجه الجنرال الأمريكي روبرت هويسر Robert E. Huyser إلى طهران ليقنع الشاه بالرحيل، ولكن من دون رجعة هذه المرة.

ولا ريب في أن اعتماد الحكم البهلوي على المساندة الخارجية قد زاد من حدة إحساس الإيرانيين بانعدام الثقة بالنفس، وفقدان الهوية، وغياب احترام الذات. فما كان من قادة الحركة الإسلامية إلا استغلال الشعور بفقدان الثقة على هذا النحو للترويج لمفهوم "العودة إلى الذات"، الذي سيعيد لإيران -في تقديرهم- موقعها الشرعي، وطنياً ودولياً. وربما يفسر هذا لنا جاذبية خميني وشعبيته حتى في أوساط أكثر الإيرانيين إيماناً بالعلمانية وبالحركة القومية. واليوم، وبعد قرابة ثلاثة عقود من الحكم الإسلامي، وعلى رغم كثير من المعاناة والمصاعب الاجتماعية والاقتصادية، فإن الميزة الإيجابية الوحيدة التي ينوه الجميع بها هي استعادة الإيرانيين الثقة بالنفس.

وعلى هذا، ففي الوقت الذي تناولتُ فيه بالبحث تآكّل الثقة هذا بوصفه سبباً رئيسياً لمعاناة الأمة وضائقتها، فقد أجريت أيضاً متابعة دقيقة لنظريات الحراك الاجتماعي. وعلى

الرغم من إقراري بما تسهم به الجوانب الثقافية والحضارية للتاريخين الإسلامي والإيراني في تعزيز فهمنا للتصرفات والنشاطات الجماعية، فكلما طال البحث فيها واتسع، تجلى أكثر وضوحاً الأساس المنطقي لتلك البقعة من هذا العالم.

سمات الحركة الإسلامية

يرى بروس لورنس، البروفيسور الأمريكي المتخصص في دراسة الدين (وهو على صواب) أن الأصولية ما كانت ستظهر للوجود في غياب العصرنة (Lawrence 1989, 2). وإذا كانت الحركة الإسلامية تدخل في عداد الحركات الأصولية، فليس بالإمكان إطلاق هذا الوصف على الحركات الإسلامية قاطبة. وقد يمكننا على هذا الصعيد، الاهتداء بما خلص إليه إدموند بورك من ملاحظات؛ حين ركز اهتمامه على سؤالين اثنين فيما يتعلق بحركة إحياء الإسلام، وهما: أنتحدث نحن عن «حركات سياسية "إسلامية"، أم عن حركات "اجتماعية" في مجتمعات إسلامية؟» (Burke1988, 18).

وثمة فارق مهم يبرز هنا؛ فالسؤال الأول ينطبق على الحركة الإسلامية ذاتها؛ أما الثاني فيصح بالنسبة إلى "سياسات المسلمين" Muslim Politics بعمومية أكبر. ففي التاريخ الإسلامي الحديث، وتحديداً منذ أن بدأ الضعف ينخر في الإمبراطوريات العثمانية، والصفوية، والمغولية؛ وتفككها لاحقاً (Hodgson 1973, vol. 3)، برزت أسماء كثير من الشخصيات والجماعات التي اشتهرت بالورع والتقى، ولعبت دوراً نشيطاً في الحياة السياسية داخل مجتمعاتها، ولكنها لم تأخذ على عاتقها قيادة حركة إسلامية. وفي الوقت نفسه، تحولت السياسة منذ تشكل أول مجتمع مسلم في المدينة المنوّرة عام 632، إلى مكون أساسي من مكونات الخطاب الإسلامي. ومفهوم "سياسات المسلمين" يمكن أن يُطلق على كل ما حققه المسلمون على طريق فهم عقيدتهم ووضع تعاليمها موضع التطبيق.

وإذا جاز لي أن أزعم هذا، فلأنه لا شيء من تلك الإنجازات، وعلى امتداد التاريخ الإسلامي الطويل، حمل نعت "إسلامي" Islamic عنواناً له. كما أنه ليس هناك بين السلالات الحاكمة في التاريخ الإسلامي من وصفت سياساتها بصفة "الإسلامية"؛ مثلما لم يعمد أي من المفكرين والباحثين المسلمين إلى إسباغ صفة "الإسلامية" على أعماله ونتاجاته. فلو تأملنا في حالة الممالك والدول الأشهر في التاريخ الإسلامي، كالعباسيين، والفاطميين، والإمارات العربية في الأندلس، والعثمانيين، والصفويين، والمغول، وهلمَّ جرّاً، لوجدنا أنها جميعاً سميت بأسماء الأسر التي تأسست على يدها. أو ليتأمل المرء حتى في الأعمال اللاهوتية والفلسفية الأكثر شهرة وجدارة بالثقة، أو حتى كتب الحديث التي شكلت المصدر الأساسي للتعاليم الإسلامية، مثل كتاب **الصحيح** (لكل من البخاري ومسلم)، وكتاب **أصول الكافي** (للكلّيني)، وكتاب **الإرشاد** (للمفيد)، وكتاب **الخراج** (لأبي يوسف)، وما إلى ذلك. ولسوف يضع هذا بين أيدينا مؤشراً مثيراً للاهتمام، فمنذ اندلاع المواجهة بين العالم الإسلامي وحركة العصرنة، وإلى حد أبعد في الرد على الحداثة، فإن مصطلح "إسلامي" بات يستخدم نعتاً لكل شيء: كالصيرفة، والحكومات، والتعليم؛ والقائمة تطول!

فبم ينبئنا هذا؟ يبدو أن الحداثة بعلمانيتها ذات الطابع الإقصائي، قد شكّلت خطراً يتهدد الإسلام بكلّيته، وأفرزت فعلاً مضاداً استهدف حماية هذا الدين بكلّيته. والأمر المهم هنا لا يقتصر على أن يكون المرء مسلماً صالحاً فحسب، وهو ما يدخل في صميم مبادئ الإسلام وتعاليمه، ولكنه يتخطى هذا إلى النهوض بمهمة الدفاع عن الإسلام ذاته. وعليه، فإن الحركة الإسلامية إنما هي ظاهرة حديثة ماتزال القوة الدافعة الأساسية لها هي ردة الفعل الدفاعية على الخطر المحسوس الذي حملته الحداثة معها. إن وصفاً بسيطاً، أو ربما مفرطاً في بساطته، للنشاطية activism في العالم الإسلامي، قد ينطوي على الزعم بأن ردة الفعل الدفاعية هذه يمكن أن تحيل سياسات المسلمين Muslim Politics إلى سياسات الحركة الإسلامية؛ ومن ثم إلى الصيغة الراديكالية لها، أي "الإسلاموية".

وعلى كل حال، فإن أنصار الحركة الإسلامية، أفراداً كانوا أو جماعات، يعتقدون أن الحداثة تهدد عقيدتهم من حيث هي منظومة كاملة، وأن عليهم الوقوف بوجه هذا التهديد. ولأن ردة الفعل على العصرنة كانت قد تغلغلت في جميع التقاليد الدينية، فإن الحركة الإسلامية بالتالي ليست تياراً معزولاً؛ ولكنها بالأحرى جزء من ظاهرة كونية. وفي ظل تجربة العصرنة تصرّف المسلمون في ردهم على أنهم عناصر ذوو "ميول" إسلامية؛ ولكنهم في تصديهم لأيديولوجيا الحداثة تحولوا إلى أناس غيورين على تراثهم، ومصرين على كونهم "إسلاميين".

هذا التفاعل التاريخي المتميّز ما بين العالم الإسلامي والغرب الحديث قد غلّف ردات الفعل تلك بلباس سياسي وعدواني شديد الصخب؛ بل دموي في بعض الحالات. ومن هنا، فقد أصاب ليونارد بايندر، وهو أحد قدامى المتابعين لشؤون العالم الإسلامي، عندما قال إنه «ما من فضاء ثقافي آخر [مثل العالم الإسلامي] يساوره هذا القدر من القلق العميق حيال التغلغل الثقافي والتغريب» (Binder 1988, 83). ولنا أن نضيف هنا أن أنصار الحركة الإسلامية يشعرون أكثر مما تشعر به أي جماعة أخرى في المنطقة، بأن هذا التغلغل مابرح يعرّض بنية قيمهم ومُثُلهم للخطر. وهم لذلك قد عقدوا العزم على حماية دينهم، لأنهم يرون أن من صميم واجبهم الحفاظ على الإسلام، والارتقاء بشأنه، ونشره.

وفي حين لا يرى جميع المسلمين أن الإسلام محاصر، فإن أنصار الحركة الإسلامية يرونه على هذا النحو؛ الأمر الذي يفسر لنا كراهيتهم الواضحة لكل ما هو أجنبي أو غريب، واستحواذ نظرية المؤامرة على عقولهم. وبكلمة موجزة فإن أنصار هذه الحركة، وعلى العكس من القسم الأكبر من المسلمين، لا يشعرون بالقلق الشديد حيال مصير دينهم فحسب، بل يرونه محاصراً أيضاً؛ فأعدوا عدتهم للتحرك باتجاه إصلاح هذا الوضع. والسبيل الفضلى لذلك في تقديرهم هي العودة إلى تقاليدهم وتعاليمهم الدينية. وعلى وجه الإجمال، يمكن الخروج بالأحكام العامة الخمسة الآتية:

أولاً، أن هؤلاء يشعرون وكأن الإسلام في كليته، يواجه خطر التحدي الكبير الذي تثيره حركة العصرنة أمامه؛ بل إنهم يرون في مشروعات الحداثة خطراً أعظم. وهذه الأخيرة قد اخترقت العالم الإسلامي بأساليب شتى؛ وبتحديد أكبر من خلال تمهيد الطريق أمام ظهور نخب تشبعت بالثقافات والتقاليد الغربية، والتي تعمل على تحديث مجتمعاتها، وإصلاحها، وإعادة تشكيلها وفقاً لتركيبة المجتمعات الغربية. وهم يدّعون أن الحداثة تعتدي على حقوق المسلمين بشتى الطرق، بما فيها الاستعمار "الكولونيالية"، والاستعمار الجديد، والإمبريالية، وآخرها هذه الهجمة الثقافية الضارية. وحين أقول هذا، فإنني لا أريد الإيحاء بأي شكل كان بأن التنظيمات الإسلامية تدين لحركة العصرنة بوجودها ذاته؛ فثمة جماعات إسلامية كانت قد ظهرت إلى الوجود نتيجة لتحديات واضحة وملموسة أخرى تعرض لها الإسلام. وعلى سبيل المثال، فالحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية، والحركة السنوسية في شمال إفريقيا، قد تم تأسيسهما رداً على أخطار صريحة تعرض لها الإسلام، على الرغم من أن جل اهتمامهما كان منصباً على التصدي لمخاطر التجديف والخروج عن أصول الدين في الداخل. ويمكن في واقع الحال، القول بأن الحركات الإسلامية ظاهرة يتكرر ظهورها من حين إلى آخر على يد مسلمين يستحوذ عليهم القلق جراء اعتقادهم أن تعاليم دينهم ومبادئه قد جرى تجاهلها (Enayat 1980).

ثانياً، أنهم يحيلون الدين، وعلى نحو متزايد، إلى حدث عام وشكل من أشكال الاحتجاج الاجتماعي. وفي بيئة كهذه يصبح الدين عقيدة وأيديولوجيا ترسمان خطاً فاصلاً بين "نحن" في مواجهة "هم". ومن ثم لم يعد الدين يمثل منظومة معقدة من الطقوس والأعراف والمعتقدات والقيم والنواميس الأخلاقية والمناقبية، التي تُتاح فيها للمرء قدرة أكبر على المناورة والتحرك في شتى الاتجاهات. وهكذا، فقد تحول الدين بالنسبة للحركات الإسلامية إلى مجموعة من الأفكار التي «يمكن ترسيخها بشكل دقيق وحاسم» (Gellner 1992, 2). وهذا هو السبب الذي يدفع هذه الحركة الإسلامية أو تلك إلى التشديد على ضرورة أن يظهر الفرد التزاماً فعلياً وعملياً بمفهومها هي للإسلام، بوصفه شرطاً مسبقاً لقبوله عضواً في التجمعات والتنظيمات التابعة لها.

ثالثاً، أن أنصار الحركة الإسلامية يعتقدون أن «بالإمكان إدارة اقتصاد حديث (أو ليكن في طور التحديث) حتى لو تغلغلت فيه بقدر معقول مبادئ ومفاهيم تقانية تنظيمية وتثقيفية؛ ومزجه من ثم بعقيدة وهوية إسلاميتين قويتين سائدتين أضفي عليهما الطابع المحلي إلى أبعد حد ممكن» (22). فهم -بمعنى آخر- ليسوا ضد العصرنة، بل إنهم يرحبون بها؛ وما يعترضون عليه هو الحداثة التي تشدد على المضمون السلطوي للعصرنة وما تقدمه.

رابعاً، تمثل حركاتهم جهوداً وعمليات متواصلة لن تتراجع القهقرى ثانية للعب دور روحي فقط، بعد تصديها لتحدي الحداثة. وعلى ما يبدو، فإن جميع حضارات العالم الكبرى، سواء المسيحية أو الصينية أو الهندية، قد تبنت العلمنة باستثناء العالم الإسلامي، على الرغم من كثير من المحاولات الأصيلة التي بذلت في هذا الاتجاه خلال القرون القليلة الفائتة، ابتداءً بالإصلاحات العثمانية عام 1839 (Berkes 1964). أما وقد باتت الحركات الإسلامية تستهدف تحديث مجتمعاتها من دون الركوع أمام العلمنة، فكل ما تحتاج إليه هو الجهود التنظيمية الزاخرة بتجارب الحياة والناس وخبراتها.

خامساً وأخيراً، أن حركاتهم قد اتخذت أنماطاً مختلفة، كالفعالية الثقافية، والحوارات الفكرية...إلخ. ومهما يكن فإن ثمة مقاربتين متميزتين يمكن تبينهما في يومنا هذا. الأولى تشدد على الكفاح الإسلامي، فتدعو للمقاومة، والانتفاضة، والثورة. أما الأخرى فتنادي بالإصلاحات التي تجرى من الأسفل، أي الإصلاحات التعليمية، والاجتماعية، والثقافية. أما في الماضي، فإن المواقف الفكرية الدينية لقادة هذه الحركات ومناصريها كانت قد اجتازت تحولات اتسمت الصيغ التي اتخذتها بالنزعة الإحيائية، والثورة، والعنف، واستعادة ما مضى من مفاهيم وتقاليد.

والسؤال المطروح هنا: من زعماء هذه الحركات وأنصارها؟ خلافاً للصورة النمطية السائدة، فهم ليسوا أناساً محبطين منتمين إلى الطبقة الوسطى، ومدفوعين بردة فعل على مصير هامشي مقدّر لهم. ومما لا ريب فيه أن كثيراً من أولئك الذين يؤدون المهام القذرة

لهذه الحركات قد أفرزتهم الطبقات المهمشة من المجتمع. بيد أن الغالبية منهم قد امتلكت من الدراية والحكمة قدراً كبيراً، وآلوا على أنفسهم إلا الالتزام بالمذهب الإحيائي، وبناء الدولة الإسلامية. وأحسب أن بإمكان أحدنا تصنيف هذه الغالبية، وعلى نحو مبرر، وفقاً للأنماط الثلاثة الآتية:

أولاً، أنهم علمانيون ومتزمتون على حد سواء. فالناشط المسلم عادة ليس علمانياً تماماً لا تشغله إلا الشؤون الدنيوية في المقام الأول؛ ولا هو متزمت مسكون بهاجس الآخرة دون غيره. فهو يعارض التطرف، سواء اقترن بالتقوى الدينية أو بالعلمنة. والدين بالنسبة إلى الناشط المسلم هو شأن عام. ومادامت المقاربات الشرعية (الفقهية) الرامية إلى فهم الدين أسهل انقياداً إلى «الدقة والحسم» (Gellner 1992, 2) المرتبطين بالممارسات العلنية لمقومات الإيمان، فإن الناشط المسلم الحديث أضحى نصيراً متصلباً لتبني مقاربة شرعية لفهم الإسلام. ومن هنا جاءت "مركزية" الشريعة الإسلامية التي تتألف من ركنين رئيسيين، هما: العبادات (التي تنظم علاقة الإنسان بخالقه من أجل الخلاص الأبدي)، والمعاملات (التي تنظم علاقات الإنسان بالإنسان كيما تسهم التعاملات الدنيوية، متى ما أجريت بسلاسة ويسر، في تمهيد الطريق نحو الخلاص الأبدي). وكل منهما فعل تعبدي، سواء تلا الإنسان كلام الله، أو أبرم اتفاقاً تجارياً. وفي هذا تكمن جذور التلازم المستمر بين الدين والسياسة في الإسلام. وعليه بات على المسلم العادي، وبفعل فروض عقيدته وتعاليمها ذاتها، أن يكون في الآن نفسه، علمانياً؛ بمعنى أنه يشعر بالقلق حيال ما يراه من مظاهر التجديف والتشكيك ولكنه يأخذ شؤون الدنيا على محمل الجد؛ ومتديناً؛ أي تقياً ورعاً حرر نفسه من الارتباطات الدنيوية، مدركاً في الوقت عينه حقيقة أن «الدنيا مزرعة الآخرة».

وبكلمة أخرى، صار يتعين على المسلم العادي أن يكون قديساً إلى جانب ما يؤديه من عمل أو وظيفة؛ فهو: التاجر-القديس، والجندي-القديس، والطبيب-القديس، والأستاذ-القديس، وهلمّ جراً؛ وهو بذلك سيجمع بين المذهب المثالي، بما ينبغي أن يكون عليه، والمذهب الواقعي، بما هو عليه فعلاً.

وثمة تنبيه جدير بالذكر هنا؛ وهو أن الحركات الإسلامية الحالية، من حيث النتيجة، ينبغي أن ينظر إليها على أنها نتاج مختلف عن الوسط والنهج الحضاريين المتطورين اللذين أفرزهما الإسلام. إن التفسير الشرعي للإسلام يؤلف مقاربة واحدة لفهم تلك الرسالة الموحى بها. أما المناهج الأخرى المتمثلة في المقاربات الفلسفية، والثيو-صوفية، والباطنية، والغنوصية، فكل منها يعرض استشرافاً مغايراً للإسلام؛ أضف إلى ذلك أنها -ومن زوايا عدة- تتعارض والصورة التي تعرضها الإسلاموية المعاصرة. وعلى كل حال، فإن التفسير الشرعي هو الذي يستحوذ في الوقت الحاضر على مسامع عامة الناس وعقولهم في عموم أرجاء العالم الإسلامي.

ثانياً، أن أنصار الحركة الإسلامية أناس عصريون، بل إنهم أيضاً ما بعد حداثيين، ولكنهم ليسوا غربيين. وفي عام 1987، حين سمت مجلة تايم لأول مرة ميخائيل جورباتشوف، آخر رؤساء الاتحاد السوفيتي، «رجل العام» (وأعادت تكريمه ثانية بهذا اللقب عام 1989)، فقد وصفته بالرجل "العصري" وليس "الغربي". والوصف نفسه يمكن أن يطلق اليوم على أنصار الحركة الإسلامية.

والمصلحون الدينيون الأوائل في العالم الإسلامي انقسموا إلى فريقين؛ أولهما عارض العصرنة لأنها في تقديره مناقضة للإسلام؛ وثانيهما اعتبر ما عُرف بالتغريب والتحديث ظاهرتين مستعارتين أصلاً من العالم الإسلامي. غير أن الناشطين المسلمين اتخذوا في مطلع القرن العشرين موقفاً توفيقياً معتدلاً حيال مشروع التغريب الذي حظي بدعم الطبقة الوسطى الحديثة النشأة ومساندتها؛ فقبلوا إدخال الأساليب العصرية من حيث هي أحد "أهون الشرّين"، وهذا ما يمكن أن يساعد المسلمين على محاربة شرور أكبر (دفع الأفسد بالفاسد)، كالطغيان والتخلف. ومع ذلك، فإن مجموعة جديدة من هؤلاء الناشطين حلت في مستهل ستينيات القرن الماضي محل الطبقة الوسطى العلمانية، من حيث هي قوة مهمة من قوى الحركة التحديثية. وقد خلص موقف أعضاء هذه الحركة الإسلامية الجديدة إلى أن المعاصرة باتت ضرورة من ضرورات العصر؛ وكثير منهم بات يؤمن بقوة بمفهوم

الثورة، مع أنه من حيث الجوهر نتاج رؤية معاصرة لهذا العالم وتفسير أوضاعه. وكان مفهوم "الثورة" بالنسبة لقدامى رواد هذه الحركة ينطبق على دوران القمر والأرض وتعاقبهما، مثلاً، وليس على التحولات الإرادية التي تطرأ على النظام الاجتماعي. ولكي يكون هذا النوع من التحولات مقبولاً، فكان لا بد من أن يكون هناك تغير جذري في تفسير معنى كوننا "بشراً". فالحياة ينبغي أن تكون دنيوية زائلة، ولا تخضع لنظام طبيعي معتاد. والأفكار الثورية إنما تعني خرق نظم وعلوم الكون المقبولة؛ بل إن مفهوم الثورة جرى غرزه في منظومة أكبر من العلوم الدنيوية، والعقلانية الذرائعية، والدراسات التجريبية (القائمة على التجربة العملية وحدها)، والمنطق النقدي.

ولقد قبل الإسلاميون المعاصرون كل هذا، ولا عجب في أن كثيراً من زعامات الحركات الإسلامية وأنصارها كانوا قد تلقوا تعليمهم ومارسوا مهنهم في حقول غير حقل الدراسات الإسلامية. والجدول (0-2) يعرض الاختصاصات العلمية التي انتسب إليها كبار القادة الإسلاميين المحدثين.

وبقدر تعلق الأمر بتأثير الاستجابة الفكرية الواعية لظاهرة ما بعد الحداثة، فإن حالة الجيل الرابع من الحركات الإسلامية تبدو أكثر تأثيراً وإقناعاً. وهنا يكتسب النموذج الذي جسده عبدالكريم سروش، المصلح الإيراني المعاصر، وزملاؤه أهمية فائقة. فقد جاء تشديده على ضرورة الفصل ما بين الدين وفهم الإنسان له، متوافقاً إلى حد بعيد مع أهمية مضمون خطاب ما بعد الحداثة. وعلى رغم إقراره بوجود جوهر الدين، إلا أنه يرى أن التعبير عن هذا الجوهر بأي شكل كان لا يعدو كونه فهماً مجرداً، فلا يمكن إذن اعتباره حقيقة ثابتة، أو من ثم نصاً مقدساً. ولا يمكن علاوة على ذلك، تجاهل أهمية أعمال كتّاب، مثل ميشيل فوكو وجاك دريدا، وشيوعها داخل أوساط المسلمين المعاصرين.

وأخيراً، فإن زعماء هذه الحركات وأنصارها أناس يتبعون التقاليد والتعاليم الإسلامية، ولكنهم ليسوا أتباعاً متشددين للمذهب التقليدي. وباستثناء "الإسلامويين"

(أي أبناء الجيل الثالث) فإن أعضاء الحركة الإسلامية، وإن هم يركزون جل اهتمامهم على مبادئ الإسلام وتعاليمه، لا يظهرون إلا تقبلاً ضئيلاً للتفسيرات التقليدية المترمتة التي توضع لهذه المبادئ والتعاليم. وكما يتضح من الجدول (0-2) نفسه، فإن أكثرية قادة الحركة قد درسوا العلوم المعاصرة؛ بل إن أولئك الذين أولوا اهتمامهم للدراسات الإسلامية إما علّموا أنفسهم بأنفسهم، وإما التحقوا بجامعات حديثة تضم أقساماً للدراسات الإسلامية. وعلى سبيل المثال، فإن أياً من والدي اثنين من أبرز الرموز الإسلامية الراديكالية المعاصرة (سيد قطب وأبوالأعلى المودودي) لم يسمح لابنه بالالتحاق بمدارس دينية تقليدية. حتى إن تحصيل خميني الدراسي نفسه قد تركز على الفلسفة والعرفان، لا على علوم الفقه والتشريع.

وتُعد حالتا سيد قطب وأبوالأعلى المودودي من الحالات المثيرة للاهتمام الشديد؛ فمع أن طبقة علماء الدين التقليدية قد تقبلتهما داخل صفوفها، إلا أنهما اتخذا موقفاً معارضاً لهيمنة المقاربات والمناهج التقليدية داخل أوساط كبار علماء الدين المتميزين. وإضافة إلى ذلك، فإن كثيراً من الرموز البارزة في الحركة الإسلامية هم مهندسون وأطباء، تلقى القسم الأعظم منه تعليمه في جامعات عصرية، سواء داخل العالم الإسلامي أو خارجه. بل إن الملالي المعممين منهم يتباهون بحصولهم على درجات علمية متقدمة من جامعات أجنبية.

وربما بدا هذا مدعاة للتهكم، ولكن أغلب الإيرانيين الذين يواصلون دراساتهم الإسلامية في جامعة ماكجيل McGill هم من الملالي المعممين القادمين من مدينة قم، حتى وإن هم لا يرتدون العمامة في الأماكن العامة؛ وهي ممارسة تتطابق عرضاً مع ما يعرف بمبدأ "التقية" (النفاق الذرائعي). وهناك بين كبار القادة الفكريين للحركة الإسلاموية المعاصرة (كالمودودي وقطب وشريعتي، مثلاً) من ينظر بازدراء شديد للمراكز التقليدية لتدريس التعاليم والمذاهب الإسلامية.

وبكلمة موجزة، فإن العدو الأخطر للحركة الإسلامية المعاصرة هو الحداثة، بمعنى المضمون الغربي للعصرنة تحديداً. فالجانب السلطوي للحداثة قد تسبب في تشويش

التجانس الثقافي السائد في العالم الإسلامي واضطرابه، وابتلي عقول الناس بـ"التسمم بالغرب" Weststruckness أو "الجاهلية الجديدة" أو "التغريب". وهو المفهوم الذي بات كامناً في صميم صورة المجتمع الإسلامي الحديث التي تدور في المخيلة. وعلى الرغم من أن المذهب المحافظ، أو التقليدي الذي يجسد التفسير الضيق والصارم لمبادئ الإسلام وتعاليمه، قد قطع الطريق على أي جهود تحديثية حقيقية، بدعوى الحفاظ على الأصالة، فإن بعض تنظيمات الحركة الإسلامية ومكوناتها لم تخفِ مع ذلك ترحيبها بالمؤثرات والتجارب الحديثة.

الجدول (0-2)

المؤهلات العلمية لزعامات الحركة الإسلامية

الاسم	التخصص العلمي	مكان الدراسة	اسم الحركة
عمر عبدالرحمن	الدراسات الإسلامية	مصر	الجماعة الإسلامية (مصر)
مهدي بازركان	الديناميكا الحرارية	فرنسا	جبهة حرية إيران
عبدالقادر دهشان	هندسة البتروكيماويات	فرنسا	جبهة الإنقاذ الإسلامية (الجزائر)
راشد الغنوشي	الفلسفة	سورية؛ فرنسا	حركة النهضة (تونس)
روح الله خميني	التشريع، الفلسفة	إيران	الثورة الإسلامية (إيران)
عباس مدني	التربية والتعليم	فرنسا	جبهة الإنقاذ الإسلامية (الجزائر)
أبو الأعلى المودودي	الصحافة	الهند	الجماعة الإسلامية (باكستان)
سيد قطب	الأدب	مصر؛ الولايات المتحدة	الإخوان المسلمون (مصر)
علي شريعتي	علم الاجتماع	فرنسا	الحركة الإسلامية الإيرانية
عبدالكريم سروش	الصيدلة؛ فلسفة العلوم	إيران؛ إنجلترا	الحركة الإسلامية الإيرانية
حسن الترابي	القانون	إنجلترا؛ فرنسا	الحركة الإسلامية السودانية
عبدالسلام ياسين	التربية والتعليم	المغرب	جماعة العدل والإحسان (المغرب)
أحمد ياسين	الدراسات الإسلامية	مصر	حركة "حماس" (الأراضي الفلسطينية)

المصدر: من إعداد المؤلف.

رؤى الأجيال ونقطة انطلاق محتملة

لقد أدى الإيرانيون ذوو الميول الدينية الإسلامية أدواراً نشطة في الميدان السياسي وفي المجتمع منذ أن جعل الصفويون المذهب الشيعي ديناً رسمياً للبلاد في القرن السادس عشر. وفي أواخر القرن التاسع عشر، ومع تحول إيران إلى دول حديثة، وشيوع نسخة علمانية للقومية الإيرانية، صار أولئك الإيرانيون يتبنون استراتيجية التسويات والحلول الوسط، لاعتقادهم أن الأساليب والاتجاهات الجديدة العصرية يمكن أن تعود بالنفع على الشعب عامة. والحق هو أنهم وقفوا بقوة إلى جانب مشروع التحديث ما بقي يفي بوعوده في تحقيق الانعتاق والتحرر. ولكن حين أخذ عود الحداثة يشتد شيئاً فشيئاً، شعروا بأن خطراً قد أحدق بهم، فتعاقبوا على تبني تيارات الإحياء، والثورة، والراديكالية، والاستعادة التي أتيتُ سابقاً على وصفها. وينتمي أنصار كل تيار من هذه التيارات إلى جيل مختلف.

وعلى ما تقدم، يمكن القول إن الجيل الأول، الذي صاغ ملامح الحركة الإسلامية في إيران، ما كان سيظهر للوجود إلا عندما اجتاحت إيران موجة قوية من تيار الحداثة؛ فشعر أبناؤه بأن عليهم التصدي رويداً رويداً لهذه الهجمة الشرسة دفاعاً عن الإسلام. وقد حرصوا على تجنب ولوج ميدان السياسة، وتقوية مواقع علماء الدين في مواجهة ما بدا أنه خطر يتهدد وجودهم ذاته؛ بل إنهم رضخوا –وإن ضمنياً– لما كان يجري من أحداث في البلاد، واجتهدوا في إعادة إحياء دينهم من جديد، وتحديث عقيدتهم عن طريق إقامة مؤسسات عصرية. وفي هذا السياق، أحدثوا تغييراً في صورة الإسلام، محولين إياه إلى مشروع اجتماعي–ثقافي.

أما الجيل الثاني للحركة الإسلامية فقد وقف بوجه نزعة "الأمركة" التي شاعت خلال الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، داعياً إلى إنهاء ظاهرة "التغريب" بشكل تام، اعتماداً على "أدلجة" الإسلام. وعلى الصعيد الفكري، شكك أبناء هذا الجيل في ظاهرة العصرنة، وأعادوا تقويمها إلى جانب تقويمهم دينهم ذاته. وذهب بهم الظن إلى أن

بمقدورهم القيام بذلك عن طريق انتهاج سياسات الثورة. وجاء الانتصار الذي تحقق لثورة عام 1979 ليمثل بداية مرحلة جديدة، ربما كان للمرء خلالها أن يتوقع توجه الحركة الإسلامية نحو تبني مواقف معتدلة. وبالفعل أعلن خميني في كانون الأول/ ديسمبر 1982 أن الثورة قد بلغت منتهاها.

بيد أنه لم يكن ليعلم أن الثورات تتكشف فصولاً بأساليبها الذاتية المميزة. ففي حقبة ما بعد الثورة، برزت نزعتان اثنتان جنباً إلى جنب: تمثلت أولاهما في ركوب أعلى موجات المد الثوري الذي طغى على تلك المدة (أزمة الرهائن 1979–1981، والحرب الإيرانية–العراقية 1980–1988) فأفرزت بذلك جيلاً عزز ظاهرة تسييس الإسلام، محولاً إياه إلى أداة من أدوات السلطة والإقصاء. فشاعت حملات التطهير السياسي، والإعدامات، والراديكالية؛ ما تمخض عن ولادة جيل ثالث، كنت قد وصفت توجهاته بالإسلاموية والراديكالية؛ والذي آمن بأن مُثل الماضي وقيمه العليا المقدسة ينبغي أن تبعث من جديد في الحاضر، وبأن الأعراف والتقاليد يتعين الحفاظ عليها وحمايتها من تأثيرات الأوضاع الجديدة، وبأنه لا بد من إحلال الإسلاموية محل العصرنة التي كانت قد استؤصلت من قبل.

أما النزعة الثانية فتمثلت في صياغة مقاربة غلب عليها الاعتدال سعياً لكبح جماح هذا التيار الثوري المتحمس. وفي واقع الأمر، فإن عوامل من قبيل إخفاق الإسلاموية، وتداعيات العولمة، وبلوغ أبناء الثورة مرحلة النضج، كانت قد مهدت الطريق لولادة الجيل الرابع، ما استدعى إجراء تقويم جديد لكل من الإسلام والعصرنة. ووضع أبناء هذا الجيل لأنفسهم هدفاً مزدوجاً تمثل في إسباغ الطابع المحلي على "المعولم"، وعولمة "المحلي"؛ وأرادوا للإسلام أن يعود من جديد ليصب اهتمامه على الفرد من حيث هو ركن مهم من أركان جوهر رسالة الإسلام كما تنزلت أصلاً.

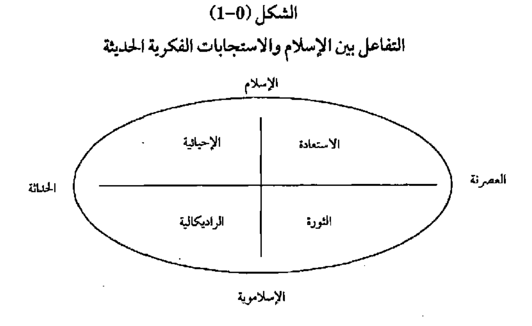
ويتناول كل فصل من فصول هذا الكتاب واحدة من هذه النزعات. وفي الوقت الذي هيأ تكشف الأحداث تاريخياً المناخ الملائم لظهور كل جيل من الأجيال الأربعة، فإن التفاعل الذي حدث بين التحدي الذي خلقته حركة العصرنة، وردود الفعل على الحركة

الإسلامية، كان قد أفرز المحتوى الرئيسي الذي استمد منه كل جيل مواقفه ووجهات نظره. فدعاة الإحيائية حافظوا على ولائهم للإسلام، غير أن فهمهم للعصرنة اتسم بالذرائعية؛ وقبِل الثوريون دعوة العصرنة إلى إقامة دولة علمانية من خلال الثورة، إلا أنهم استخدموا الإسلام أداةً لنشاطاتهم الإسلامية وانتفاضاتهم. وبلغ إيمان الإسلامويين بمبدأ العقلانية الذرائعية حد الكمال، بالقدر الذي يتيح لهم تحويل الإسلام والعصرنة كليهما إلى أدوات للسلطة. أما أنصار سياسات الاستعادة، فقد اعتبروا أن الإسلام والمعاصرة يشكلان منظومتين قيميتين متميزتين تتطلبان احتراماً استثنائياً ودراسة دقيقة.

ويعرض الشكل (0-1) النواتج الأربعة التي ولّدها التفاعل ما بين العصرنة (أو المعاصرة)، والإسلام، والحداثة، والإسلاموية؛ آخذين في الاعتبار أن الظاهرتين الثالثة والرابعة هما نتاج الأولى والثانية.

الشكل (0-1)

التفاعل بين الإسلام والاستجابات الفكرية الحديثة



ولو تساءلنا عن بدايات الحركة الإسلامية، موضوع بحثنا، لقلنا إنها مادامت نتاجاً ثانوياً للمجابهة التي نشبت بين إيران وحركة المعاصرة، فهي إذاً قديمة قدم عملية التحديث التي نُفذت في هذا البلد. ولكنها في واقع الحال، بدأت حقاً يوم صار القلق يساور الإيرانيين ذوي الميول الدينية الإسلامية حيال المآزق والعواقب المضادة التي تخلقها

حركة العصرنة. وهم وقتذاك ازدادوا وعياً بخطر تدخلات القوى الأجنبية، بل أصيبوا عملياً بجنون الشك والاضطهاد، فاتخذوا وضعاً دفاعياً لمواجهة الآثار السلبية لهذه الحركة. وعلى وجه التعميم، فإن تاريخ المواجهات التي خاضها الإيرانيون مع الغرب الحديث يعود إلى عهد الحكم الصفوي (1501-1736). وهي على كل حال، مواجهات اتخذت شكل التفاعل ما بين قوى متكافئة، أو أنها -على الأقل- عُدت كذلك. وتستحوذ على الإيرانيين ثقة عظيمة بالنفس حيال ثقافاتهم وتقاليدهم الأخلاقية والاجتماعية؛ غير أن المواجهات التي جرت مع الغرب في حقبة ما بعد الصفويين أثبتت أنها من نوع آخر؛ فهي تفاعلات ما بين حضارة بالية متداعية، وثقافة دينامية مزدهرة. وما كان هذا ليتضح جلياً أكثر مما اتضح في الحروب الطويلة التي دارت رحاها بين إيران وروسيا فيما بين عامي 1805 و1828، وانتهت بهزيمة كارثية جعلت الإيرانيين يدركون أنه صار لزاماً عليهم تبني أساليب ومناهج عصرية.

وبحسب أحد المؤرخين الإيرانيين، فإن واحداً من التواريخ المحتملة لبداية الحركة الإسلامية يقع خلال هذه الحقبة تحديداً (Davani 1360/1981). وعلى ما يبدو، فإن عدداً من الزعماء الدينيين المعاصرين عبّر عن انشغاله الشديد بهذه الحرب، حتى إنه أصدر فتوى ضد روسيا. وعلى سبيل المثال، فإن المؤرخ علي دواني يتخذ من تاريخ الفتوى التي أصدرها محمد مجاهد ضد الروس خلال تلك الحروب تاريخاً لبداية الحركة الإسلامية في إيران. ومهما يكن، فهذه ليست المرة الأولى التي يتخذ فيها أحد العلماء موقفاً مناهضاً للتدخلات والانتهاكات الأجنبية؛ دع عنك أنها لم تترجم إلى حركة عامة واسعة النطاق. ويعتقد الباحث والمؤرخ الإيراني هوما ناطق أن فتوى مجاهد لم تأتِ من دوافع دينية؛ بل بالترتيب مع الشاه لغرض حشد الدعم من جانب المواطنين الإيرانيين لحروبه المرفوضة على المستوى الشعبي (Nateq 1368/1990, 34-35).

ويرى باحث آخر أن أزمة التبغ أو التنباك (1890-1891) تمثل نقطة انطلاق الحركة الإسلامية. والقصة تبدأ مع قيام الملك القاجاري ناصر الدين شاه بمنح شركة التبغ الإمبراطورية البريطانية امتيازاً احتكارياً لبيع التبغ وتصديره لمدة خمسين عاماً. بيد أن هذا

الامتياز بلغ نهايته في إثر صدور فتوى نُسبت إلى حسن شيرازي (المتوفى عام 1895)، أكبر علماء المذهب الشيعي يومذاك، حرَّم بها تدخين التنباك والتبغ، معلناً أنه يضاهي حرباً تشن على الإمام الغائب. فما كان من الحكومة الإيرانية إلا أن تراجعت وأبطلت هذا الامتياز. ومع أن هذا الحادث يعد أحد أكثر الحوادث التي يستشهد بها في سياق الحرب التي شنها علماء الشيعة على النظام الاستبدادي في الداخل والانتهاكات الأوربية معاً، فلا ينبغي أن يعد منطلقاً للحركة الإسلامية الإيرانية. وعلى أي حال، فإن هناك بين المؤرخين من أوحى أن هذه الحادثة تمثل في الواقع انتفاضة صريحة قامت بها طبقة التجار ضد شركة أجنبية، مستفيدين من قوة علماء الدين ونفوذهم، مؤازرةً لقضيتهم (Adamiyat 1360/1981).

وفي كل الأحوال، فإن أياً من هذين التاريخين لا يبدو مقنعاً تماماً. ولعل اللحظة الأشد أهمية هي تلك التي شرع فيها الإيرانيون يصوغون رؤية بديلة لحركة العصرنة. فعندئذ وجد الإسلاميون الإيرانيون أنفسهم ملزمين بتوضيح الموقف الذي اتخذه الإسلام حيالها، أو تبريره. وأزعم أن هذه الجهود بدأت باغتيال الملك ناصر الدين شاه عام 1896، الذي يعد مؤشراً واضحاً على مرحلة قطع الصلة بالماضي. فالرصاصة التي اخترقت جسد الملك تسببت أيضاً في زعزعة الرؤية الكونية التي ظل الإيرانيون يحملونها طوال قرون من الزمن. وفي أعقاب حادثة الاغتيال هذه شرعت الحركة الدستورية في تنفيذ عملية هيكلة الدولة الجديدة، بمشاركة من شرائح المجتمع الإيراني قاطبة.

وثمة باحثون يؤكدون أن كلتا الحادثتين (اغتيال الملك، وأزمة التبغ) قد وقعتا بتحريض من جمال الدين الأسد آبادي (الذي اشتهر بلقب الأفغاني)، وإن جزئياً. فهو كان قد أطلق حملة أراد بها رفع مستوى الوعي بدرجة التخلف التي انحدرت إليها المجتمعات الإسلامية. إن اللحظة التي شرع فيها الإيرانيون ذوو الميول الإسلامية في تطبيق عملية الإصلاح، في إثر اغتيال الشاه، هي التي ينبغي اعتبارها نقطة انطلاق الحركة الإسلامية في إيران. ولكن على الصعيد العملي، فإن ما كان الأفغاني يدعو الإيرانيين إليه هو المشاركة الفاعلة في حياتهم السياسية ذاتها، متخذين من الإسلام مظلة ثقافية ينضوون تحتها. وقد

اتسقت هذه الدعوة مع مضمون سياسة المسلمين Muslim Politics التي اتبعت على امتداد القرون الماضية.

وكما سأبين في الفصل اللاحق، فإن وصول السلالة البهلوية إلى السلطة جاء إعلاناً عن بدء حقبة جديدة من التاريخ الإيراني؛ فحركة العصرنة أمست حداثة، وإيران يُراد لها التشبه بالغرب، وليس فهم العصرنة وفق الرؤية الإيرانية، ومن ثم إضفاء الصبغة المحلية عليها. ولكن هذا التحول أحدث تصدعاً وانشقاقاً عميقين لم يمكن ترميمهما على الإطلاق. وبهذا، فإن العائلة البهلوية إنما أشعلت فتيل معركة بين الرؤى والمعتقدات السائدة؛ وهي التي دفعت بالإيرانيين ذوي التوجهات الإسلامية إلى التفكير في عزل نفسها عن عملية التحديث، وفيما بعد طرح أفكار وبرامج عمل بديلة. ومن هنا، فإن محتويات هذا الكتاب تبدأ بحركة عام 1921 الانقلابية، التي جاءت بالبهلويين إلى سدة الحكم، فغيرت وجه إيران.

المقاربة، والبناء، والمصادر

اعتمدت في بحثي هذا مقاربة حضارية تشكل فيها حركة العصرنة البنية الأساسية للحضارة الصناعية الحديثة. وحين أتأمل نوع استجابة إيران لهذه الحركة، فإنني أضع في اعتباري أيضاً البنية الحضارية التي تشكل أساس الدولة الإيرانية. ولأن الشؤون الدولية هي ميدان تخصصي العلمي، فقد اعتدت أن أتخذ من الدولة الحديثة وحدة لتحليلي؛ بيد أن ثمة مشكلتين تقترنان بهذه المقاربة: الأولى أن نطاق حركة العصرنة يتجاوز بكثير الدولة الحديثة، إذ هو يغطي أيضاً الاقتصاد والثقافة والقدرات الإبداعية. والثانية أن الشخصيات التي تتحدث عن هواجس الدولة في إيران وهمومها، لم تكن تمثل المواقف والرؤى السائدة في البيئة الثقافية والحضارية الإيرانية الأوسع نطاقاً، التي اعتاد أبناؤها الاستجابة للتحديات التي تفرزها حضارة الغرب المتطورة (التي تتخذ من العصرنة أساساً لها) وفقاً للشروط التي يضعونها هم.

ويبدو أن الإيرانيين قد استوعبوا قدرة الحضارة الجديدة على بسط الهيمنة أو منح الحرية. وهكذا، ففي أذهان الإيرانيين ارتبطت فرنسا أولاً، ومن ثم الولايات المتحدة الأمريكية، بفكرة الانعتاق. وفيما بعد ارتبطت بريطانيا أولاً، والولايات المتحدة لاحقاً بعد أن أصبحت هذه الأخيرة «وريثة الاستعمار» (Bahar 1344/1965) بمفهومهم للهيمنة. وابتداءً بأمير كبير، الوزير الإيراني الذي ينتمي إلى القرن التاسع عشر، وانتهاءً بمصدِّق، الزعيم الوطني الأكثر شعبية، كانت الولايات المتحدة ماتزال تعتبر قوة أبعد من أن يستفاد منها في التصدي لبريطانيا الإمبريالية أو روسيا.

بضع كلمات جديرة بالذكر هنا عند الحديث عن العنوان الذي وضع لهذا الكتاب وأسلوب بنائه ومنهج البحث الذي تم اتباعه في كتابته. فالعنوان يُجمل التفاعل الجدلي بين نزعتين متوازيتين: أولاهما تحول تيار العصرنة الأوروبية إلى حداثة، وبروز تيار ما بعد الحداثة الذي انطوى على ظاهرة نقد الذات. وأزعم أن المدركات والاستجابات العصرية، التي تركز على حرية الذات واستقلالها، قد آلت إلى حداثة أيضاً، ولكن بشكل أيديولوجيا لتحقيق القوة السياسية والمكاسب الاقتصادية. والنزعة الثانية تحول الإسلام إلى حركة إسلامية وتيار إسلاموي، ونشهد الآن ظهور ما يعرف بحركة ما بعد الإسلاموية التي تتميز هي الأخرى بظاهرة النقد الذاتي. وإني لآمل أن يسهم هذا الكتاب في بيان كيفية تكشُّف فصول هاتين النزعتين، وتفاعلاتهما، على امتداد التاريخ الإيراني المعاصر.

وقد كُرست الفصول المحورية لهذا الكتاب للحديث عن الأجيال الإيرانية التي تفاعلت الحركة الإسلامية من خلالها مع الحداثة في إيران. فالفصل الأول يعرض السبيل التي انتهجها الجيل الأول من الحركة الإسلامية وصولاً إلى تأسيس معقل قوي في مدينة قم، والأسباب التي دعته إلى ذلك؛ وإلى القيام بنشاطات مؤثرة على المستوى التثقيفي، في حين أنه ظل خاملاً من الناحية السياسية. ويتناول هذا الفصل بالبحث الدقيق الحقبة التي عاشها أولئك الذي تبنوا سياسات الإحياء وحياتهم ووجهات نظرهم. وعلى رغم نفورهم من ولوج عالم السياسة، فإنهم أبدوا حماسة كبيرة في الدفاع عن عقيدتهم على الصعيد الثقافي.

ويقدم الفصل الثاني عرضاً مفصلاً للأسباب التي دعت إلى تسييس الحركة الإسلامية؛ وظهور الجيل الثاني الذي نسب لنفسه طرح برنامج بديل لمشروع التغريب الذي كان مطبقاً وقتذاك. ومهما يكن، فقد أفلح هذا الجيل في تقويض النظام القديم الذي كان قائماً في إيران، وفي تأسيس جمهورية إسلامية. ومع ذلك، وعلى رغم هذا النجاح للجيل الثاني فإنه قد اختزل الإسلام إلى أيديولوجيا ثورية ابتغاء الإمساك بزمام السلطة؛ ومن ثم من خلال تسييس المجتمع الإيراني، فقد عبَّد الجيل الثاني الطريق أمام الجيل الثالث لانتهاج سياسات التطرف والراديكالية، والذي بذل جهداً أقوى من ذي قبل للترويج للإسلاموية.

أما الفصل الثالث فيركز على تحليل المنطق الذي وقف وراء استخدام الإسلام أداةً لممارسة العنف، ولترسيخ دعائم الراديكالية والثورة. ففي عام 1989 مات خميني وهو في ذروة السلطة بكل جوانبها، تاركاً ملايين الإيرانيين يقضون أياماً في حال حداد. وقد تزامن رحيله مع عملية إعادة النظر في دستور 1979؛ وبقدر تعلق الأمر بقصة الحركة الإسلامية، فإن الكتاب يمكن أن ينتهي هنا.

بيد أن الحياة لا تعرف التوقف؛ وقد ظهر للوجود عصر العولمة، ونشأ عالم بحضارة واحدة وثقافات عدة. وفتحت ظاهرة ما بعد العصرنة، وسياسات الهوية القومية، أبواب فصول جديدة في تواريخ كثير من بقاع العالم، بما فيها العالم الإسلامي. وثمة شواهد واضحة تدلل على أن الجيل الجديد من الإيرانيين ذوي التوجهات الإسلامية قد اتخذوا موقفاً معارضاً للإسلاموية، وأظهر اهتماماً ملحوظاً بتبني نوع جديد من أنواع التقوى والتدين، أملاً في الجمع بين الإسلام والعصرنة. ومن هنا، فإن الفصل الرابع يبحث في حالة هذا الجيل الأحدث الذي استطاع أولاً وقبل كل شيء أن يعيد للمسلمين ثقتهم بأنفسهم، وآمن بقدرتهم على صوغ مصيرهم وتقريره. وخلافاً للإسلامويين المتشددين، فإن أبناء هذا الجيل لا ينظرون إلى العالم عبر عدسات ثنائية "نحن/ هم". وعلى عكس أشقائهم "الثوريين"، لا يرون الحياة صراعاً دائماً ينطلق من تقسيم المعسكر الآخر إلى صديق وعدو. وهم يعتمدون لغة الحوار والاحتواء؛ وتستهدف قضاياهم الأساسية إيجاد

السبيل لضمان البقاء في عالم زاخر بالأيديولوجيات المعقدة والمتنافسة؛ والحفاظ في الوقت عينه على هويتهم الإيرانية-الإسلامية المركّبة.

وفي الفصل الختامي اجتهدت في البرهنة على أن السياسة الإيرانية قد تحولت إلى تنافس بين الجيلين الثالث والرابع. ففي الوقت الذي هيمن عليها الجيل الرابع خلال المدة 1997-2005، فإن انتخاب رئيس جديد لإيران عام 2005، على سبيل المثال، قد جلب عدداً من أبناء الجيل الثالث إلى قلب السلطة. والاستنتاجات التي خلصت إليها تمثل تقويماً عاماً للحركة الإسلامية، ولمعنى التأرجح والتذبذب في السياسات الإيرانية؛ وتطرح أحكاماً استقرائية عامة تتصل بمستقبل الحركة الإسلامية، سواء في إيران أو في العالم برمته.

وفيما يتعلق بالمنهج الذي اتبعته في عرض نتائج البحث، فإن كل فصل من فصول الكتاب الأربعة قد قُسّم إلى جزأين رئيسيين؛ أولهما يبحث في البيئة العامة للأحداث؛ وثانيهما يتركز على ما شاع فيها من آراء وأفكار، سواء كانت لأفراد أو لجماعات. وثمة انتقادات ربما توجه لتجزئة الفصل على هذا النحو: فهي أولاً قد تبدو ذات طابع تاريخاني، موحية بأن البيئة هي التي تحدد المحتوى الفكري للموقف أو الرأي وطبيعته. بيد أنني أعتبر أن البيئة تفترض صورة محتملة للتحديات والقضايا التي يشعر أبناء المجتمع الأكثر وعياً وإدراكاً بالحاجة إلى الاستجابة لها. لذا فإن البحث في سياق الأحداث والظروف المحيطة بها يساعدنا على تشخيص ميادين الاهتمام الرئيسية، والنفوس الغاضبة التي تتصدى لها، على رغم أنني سأتوخى الإيجاز قدر الإمكان.

ثانياً، إن التركيز على شخصيات أو مؤسسات أو أدبيات محددة قد لا يعكس روح العصر؛ بل إنه قد يأخذ بي إلى حد الخروج بتفسيرات مصطنعة من جانبي. وعلى سبيل المثال، فقد بات من الحقائق الثابتة أن مفهوم "ولاية الفقيه" السائد حالياً لا يجسد الفكر السياسي الشيعي بكليته. وكان البروفيسور الراحل حميد عنايت على صواب عندما أشار إلى أن «فكرة "ولاية الفقيه" تنتمي إلى الميدان الذي اصطلح الفقهاء أنفسهم على تسميته

بـ"الاختلاف" و"الاجتهاد"» (مراسلات مع المؤلف، 1982). وبمعنى آخر، فإن التعامل مع فكرة خميني هذه على أنها الصيغة الطاغية يمكن أن يختزل الفكر السياسي المعقد للمذهب الشيعي إلى قضية قوة وسلطة فقط. كما أن تركيز الاهتمام على رموز ومؤلَّفات بعينها «ربما انطوى على أكثر مما ينبغي من التعسف»، على حد تعبير الراحل ألبرت حوراني (مراسلات مع المؤلف، 1991). ومع هذا، وكما هو شأن الباحثين جميعاً، فقد تعين عليّ أن أضع جانباً أحداثاً معينة، أو أناساً معينين وما لهم من أعمال، بغية عرض التحديات وما أفرزته من ردات فعل عليها لكل من حركة العصرنة، والديانة الإسلامية، والدولة الإيرانية، كما هي في نظر الإيرانيين ذوي الميول الإسلامية. ومع ذلك، فلي أن أقول إن الأفكار والآراء التي نوقشت في هذا الكتاب إنما تصور التيارات والنزعات الأكثر تأثيراً وانتشاراً في تلك الحقبة.

وفي الحديث عن هذه الأجيال الأربعة، لعل ما سيفتقده القارئ هو الطريقة التي تعاملت بها هذه الأجيال مع "الأفكار الكبرى" ذات الصلة بالقضاء على الاستبداد والطغيان، وبالنزعة الإمبريالية، وبحوار الحضارات. ومهما يكن، فالمجتمع الإيراني ظل منشغلاً بمسألة العدالة، وكما تجسد هذا في المطالب التي تقدم بها قادة الثورة الدستورية عام 1905. فقد أوجب مفهوم العدالة تحقيق المساواة سواء بين الجنسين، أو على الصعد الدينية، والعرقية، والتعليمية، والاقتصادية، والسياسية؛ فيما كان مناصروها يأملون في نشوء بيئة حضارية تحظى فيها التعددية اللغوية والدينية والعرقية والثقافية بالاعتراف والاحترام. أضف إلى ذلك أن النسوة الإيرانيات صرن يطالبن صراحة بالمشاركة السياسية والمساواة في إيران الثورية الجديدة. غير أن الخطاب الذي اتخذ من الإسلام محوراً أساسياً له كان يفتقر إلى أي خطط أو برامج تستهدف التعاطي مع هذه المطالب. وإذا ظهر شيء منها، كما جاءت به أعمال مرتضى مطهري وعبدالكريم سروش، فهي إنما تمثل ردات فعل على المعايير السائدة يومئذ. وعلى سبيل المثال، فإن مؤلفات مطهري بخصوص قضايا المرأة لم تأتِ إلا رداً على النقاشات التي دارت في ستينيات القرن الماضي على صفحات المجلة الشعبية زن روز (المرأة اليوم)، وليست معالجة جادة لقضايا المساواة بين الجنسين في إيران.

وللمرء في واقع الحال، أن يخرج بالانطباع ذاته عن الحركات الإسلامية في عموم أرجاء العالم. وما من أحد اليوم غير جيل جديد من مسلمي الشتات المتبنين أفكار ما بعد العصرنة، مَن يعكف على التعاطي، وإن على نحو دفاعي تبريري، مع ما يصفونه بـ«"النقص" في المساواة بين الجنسين، وفي العدالة، والديمقراطية، والتعددية» (Safi 2003).

والمفارقة التي تكمن هنا هي أن النسوة في إيران اليوم صرن يمتلكن قدرة كبيرة على التعبير عن آرائهن ومطالبهن. فكيف لنا أن نفسر هذا؟ إن من بين السياسات التي انتهجتها الجمهورية الإسلامية عامدة، وأقصد بها الفصل بين الجنسين، كان لها تأثير غير مباشر في هذا الشأن. فلأنه يفترض بالجنسين أن ينفصلا مادياً بعضهما عن بعض، فقد ظهرت إلى الوجود، وعلى نحو متوازٍ تقريباً، مجموعة من البنى والهياكل الجديدة. فحين لا يكون بإمكان المرأة شغل وظيفة سكرتيرة، أو عندما يتعذر على الممرضة الأنثى إسعاف ذكور غرباء عليها، يصبح لزاماً حث أبناء كلا الجنسين على ممارسة مهن يمكن لهم من خلالها تلبية احتياجات السكان الذين يتزايدون عدداً. وبالتالي، فقد جرى في جميع المجالات المهنية التي يمكن تخيلها، عرض فرص عمل على كلا الجنسين، ما أفضى إلى تعزيز عملية تمكين المرأة، وإن بصورة غير مباشرة وغير متوقعة. وعلى رغم الاهتمام البالغ الذي يثيره هذا الأثر غير المباشر لسياسات تعتمد الإسلام أساساً جوهرياً لها، فإنه يقع خارج نطاق هذا البحث.

ولا بد هنا من التطرق بكلمات قليلة إلى مصادر الدراسة. لقد اعتمدت على مصادر شتى؛ وبغية أن أتفهم المسار الذي سلكته حركة العصرنة في تطورها، تفحصت ابتداءً النقاشات التي دارت حول العصرنة وما بعدها. وقد ساقتني تصاريف القدر إلى جامعة كارلتون في كندا. وفي سياق إحدى مسؤولياتي في كلية العلوم الإنسانية، وجدت نفسي أتولى تدريس أعمال سمير أمين، وحنا أرنت، وسيمون دي بوفوار، وجاك إيلول، وميشيل فوكو، ومارشال ماكلوهان، وكارل بولاني، وإدوارد سعيد، وتشارلز تايلور. وكنت في الوقت ذاته أقوم بمشروع بحثي لصالح مركز التنمية الدولية في أوتاوا، وهو الذي انتهيت

به من تأليف كتابي الموسوم: *Globalization on Trial* (محاكمة العولمة). فكانت هاتان التجربتان مجتمعتين عوناً لي في فهم التحولات التي طرأت على هذه الحركة فهماً واضحاً.

وفيما يتعلق بالمراجع الخاصة بالحركة الإسلامية في إيران، فقد أجريت أبحاثاً في مراكز البحوث والمحفوظات التي أنشئت بعد ثورة عام 1979، والتي تحفظ فيها مجموعة ضخمة من الوثائق ذات الصلة بالعهد البهلوي. وخلال عشر سنوات أمضيتها في البحث والتدريس في إيران (1986-1996)، أجريت أيضاً مقابلات مع كثير من قادة الحركة الإسلامية ودعاتها، وسعيت إلى مراقبة ما يجري من أحداث هناك، والمشاركة فيها. وبقصد إجراء المزيد من الأبحاث، والحصول على مراجع إضافية، فقد سافرت إلى إيران في الأعوام 1998 و2000 و2001 و2004 و2006. (ملاحظة: عند الإشارة في متن الكتاب إلى المراجع المحررة باللغة الفارسية، تُذكر تواريخها بالتقويمين الهجري الشمسي* والميلادي).

قمت أولاً بمراجعة المصادر المتوافرة لدى مؤسسة الدراسات والأبحاث الثقافية (مؤسسه تحقيقات وپزوهشگاه فرهنگي) التي تضم الوثائق والكتب والأوراق التي صودرت من محفوظات أكثر من ألف عائلة من النخب البهلوية، بما في ذلك البلاط الملكي نفسه؛ فصار في وسع الباحثين والدارسين الاطلاع على يوميات كثير من مسؤولي ذلك النظام وملفاتهم ومحفوظاتهم. واستفدت أيضاً من مؤسسات ومراكز أخرى، كمركز الأرشيف الوطني (سازمان اسناد ملي ايران)، حيث يُحفظ القسم الأعظم من الوثائق والسجلات الرسمية؛ ومن بينها مثلاً، محاضر جلسات المحاكمة المتعلقة باغتيال المفكر والمؤرخ البارز أحمد كسروي (1890-1946). وهذه المحفوظات تزيح الستار عن كثير من خفايا الظروف الاجتماعية-السياسية والحياة السياسية الفئوية والحزبية في إيران التي أعقبت الحرب العالمية الثانية.

* جدير بالتوضيح أن التقويم الهجري الشمسي هو التقويم القومي في إيران، وهو يشابه التقويم الهجري القمري في أنه يتخذ من الهجرة النبوية بداية له، إلا أنه يفترق عنه في أن السنة فيه شمسية. وتبدأ السنة الفارسية بالبداية الفلكية لفصل الربيع في شهر آذار/ مارس، وشهور السنة الفارسية هي: فروردين، ارديبهشت، خرداد، تير، مرداد، شهريور، مهر، آبان، آذر، دى، بهمن، اسفند. (المحرر)

واشتملت المجموعة الثانية من المواد التي استخدمت في هذه الدراسة على مقابلات وحوارات أجريتها مع كثير من الأشخاص الذين إما كان لهم دور نشيط في الحركات الإسلامية، وإما هم على معرفة بأولئك الذين يشغلون مواقع مركزية في هذا الميدان. وأذكر بعضهم مثالاً على ما أقول، بدءاً بالمرحوم مهدي بازركان (1907-1995)، أول رئيس وزراء في النظام الثوري الإيراني، وأحد كبار قادة الحركة -وهو الأهم- طوال نصف قرن من الزمن أو أكثر. لقد حدثني بازركان بطول أناة، وعلى مدى عشر سنوات تقريباً (ابتداءً بعام 1986 وحتى وفاته عام 1995)، عن حياته المهنية هو وحياة رفاقه. وأذكر ثانياً المرحوم مرتضى بسنديده، الشقيق الأكبر لخميني، الذي شاطرني كثيراً من القصص والأحداث التي زخرت بها حياة شقيقه، ودوره في الحركة الإسلامية. وأذكر ثالثاً عبدالكريم سروش، المفكر والناشط المعروف، الذي حاورني بصورة منتظمة في مكتبه بالأكاديمية الإيرانية للفلسفة. وأذكر أخيراً: آية الله حسين علي منتظري، وحجة الإسلام محسن كديوَر، وسعيد حجّاريان، الذين منحوني بسخاء كبير شيئاً كثيراً من وقتهم.

وإضافة إلى ما تقدم، فقد فتح أمامي التقليد الإيراني، الذي يسمى بالفارسية "بار عام" (المجلس المفتوح)، أبواب مصدر آخر للمعلومات والرؤى الثاقبة. فعلى امتداد التاريخ الإيراني، ولربما تاريخ منطقة الشرق الأوسط بأسرها، اعتادت الرموز ذات المنزلة الاجتماعية الرفيعة، رجالاً ونساءً، بمن فيهم الملك نفسه والنخب الاقتصادية والثقافية والسياسية، أن تعقد جلسات في بيوتها لبضع ساعات كل أسبوع، وفيها يرحبون بكل من يود الحضور. وتدور خلال هذه اللقاءات الاجتماعية نقاشات وأحاديث حول قضايا وموضوعات ذات صلة بالسياسة والمجتمع والتاريخ والحضارة. وقد حضرت بصورة منتظمة عدداً من هذه الجلسات، أذكر منها على سبيل المثال: تلك التي أقامها محمد محيط طباطبائي، وآية الله محمد رضا صدر، وعلي أكبر سعيدي سرجاني، ومحمد جواد مشكور، ومحمد علي إسلامي-نادوشان. بل إن عدداً من المؤسسات التعليمية والثقافية بات في الآونة الأخيرة يعقد جلسات من هذا النوع؛ فحضرت بالفعل تلك التي أقامتها كل من:

مؤسسة دائرة معارف التشيع، ومؤسسة التاريخ الإيراني (بنياد تاريخ ايران)، ودار فرزان للنشر (انتشارات فرزان)، والتقيت خلالها بكثير من المفكرين والنخب المثقفة.

وثمة مصدر معلومات آخر تمثل في عديد من الصحف والمؤلفات والأوراق البحثية التي تصدرها مختلف الجماعات والشخصيات المنضوية تحت لواء الحركة الإسلامية الإيرانية. وأذكر هنا على سبيل المثال صحيفتي المؤسسة الدينية في قم: **هُمايون** و**مكتب اسلام** (مدرسة الإسلام)؛ وصحيفتي مكتب **مبارز** (مدرسة المناضل) و**پيام مجاهد**، اللتين تصدرهما الحركة الإسلامية في الخارج؛ إضافة إلى صحيفتي **عصر ما** و**مشرق**، الناطقتين باسم حركتين سياسيتين نشطتين.

وعلاوة على ما تقدم، فقد اعتمدت في أبحاثي على مجموعة ضخمة من الدراسات والمؤلفات التي تزايدت بوتيرة سريعة منذ اندلاع الثورة الإسلامية، وتناولت بالبحث والتحليل المذهب الشيعي، وإيران، والثورة، سواء لباحثين إيرانيين أو غير إيرانيين.

الفصل الأول

الجيل الأول

سياسات الإحياء، من العشرينيات إلى الستينيات

(لا بد لنا) من دون قيد أو شرط قبول الحضارة الأوربية وتعزيزها، والرضوخ بشكل مطلق لأوربا... وينبغي على إيران أن تأخذ بالثقافة الأوربية في المظهر والجوهر. ومن حيث السمات المادية والمظاهر الروحية؛ فلا سبيل أمامها غير هذا.

سيد حسن تقي زاده، أوائل القرن العشرين (مقتبسة من يحيى آرين بور، از صبا تا نيما: تاريخ 150 سال ادب فارسي [من صبا حتى نيما: تاريخ مئة وخمسين عاماً من الأدب الفارسي]، 1971/1350)

كان العام 1921 عاماً حاسماً في تاريخ الأمة الإيرانية؛ ففي شباط/ فبراير منه، قاد رضا خان مير-بانج، الضابط في سلاح الفرسان، حركة انقلابية عسكرية ليغير وجه الحياة السياسية في إيران. وفي آذار/ مارس من العام نفسه، انتقل رجل دين يدعى الشيخ عبدالكريم حائري يزدي (المتوفى عام 1937) إلى قم ليغير الوجه الديني للمذهب الشيعي. ولم يكن للحدث الأول من نفع إلا تحويل الدولة من شكلها التقليدي إلى أخرى "لا أساس لها" من الناحية الاجتماعية؛ بمعنى أن ثمة محاولات قد جرت من أجل "تغريب" إيران بإدخال كثير من الإصلاحات التحديثية على مؤسسات الدولة السياسية والتعليمية والثقافية. أما الحدث الثاني فقد اتضح نفعه في تحويل مدينة قم وحوزتها الدينية إلى المركز التعليمي الشيعي الأقوى؛ ومن ثم، ومن غير قصد، إلى مرتع خصب للثورة، ولحركات الإحياء الديني، وللفاعلية السياسية.

حينما بدأت عملية الإصلاح الرامية إلى تطوير إيران أواخر القرن التاسع عشر، شاركت فيها جميع شرائح المجتمع الإيراني؛ حتى إن الشريحة الدينية ذات التوجهات

الإسلامية كان لها دور مهم في حشد الدعم الشعبي لهذا المشروع. ولكن ما إن اتخذت هذه الإصلاحات طابعاً علمانياً وحداثياً، حتى انفرط عقد هذا التحالف الاجتماعي، وسلكت كل جماعة مساراً خاصاً بها. وبالتالي، وعلى حد وصفٍ بلاغي لأحد المراقبين، فإنها «محاولة أريد لها أن تختمر نبيذاً، فتمخضت خلاً» (Faqihi 1995). وبكلمة أخرى، فإن الطبقات المحلية الأصيلة من المجتمع الإيراني لم تكن لتحتمل التغيرات الجذرية التي طرأت على الدولة الإيرانية؛ فافترقت السبيل بالدولة والمجتمع. وتبنى الجيل الأول من الإيرانيين المدفوعين بالإسلام نهجاً إحيائياً لعقيدتهم في ردة فعل على ذلك، فكيف تكشفت فصول هذه الرواية؟ وما طبيعة ردات فعل أولئك الإيرانيين؟

البيئة السائدة

جاءت الحركة الانقلابية التي قادها رضا خان عام 1921 بالمؤسسة العسكرية إلى موقع المركز في الحياة السياسية الإيرانية، لتظل تشغله حتى عام 1979. فالنظام الجديد قد فرض الأحكام العرفية في البلاد، واعتقل أفراد النخب السياسية القائمة آنذاك؛ ولكنه في الوقت نفسه «طمأن الشاه [القاجاري] إلى أن الحركة الانقلابية هذه قد أُعدت بقصد إنقاذ النظام الملكي من الثورة» (Abrahamian 1982a, 118)؛ كما أنه وعد بإحلال النظام والاستقرار والحكم الصالح في بلد كان قد وقع فريسة للفوضى والأزمات منذ أن حلت الحكومة الدستورية محل الملكية عام 1906، ولم يجنِ كثير من الإيرانيين غير الأذى والضرر طوال السنوات الخمس عشرة التي انتهت بحركة انقلابية؛ فصاروا على استعداد لقبول قدر ما من النظام والاستقرار مهما يكن الثمن. وتمثل الثمن الأكبر في أعمال القمع والاضطهاد التي مارسها النظام الملكي البرلماني الجديد، الذي سرعان ما استبدل بنظام رضا شاه العسكري، بعد أن نجح عام 1925 في إزاحة السلالة القاجارية عن العرش. وحظيت القوى الداعية للعصرنة الحقيقية، بوصفها حركة مضادة للحداثة، بمدة "استراحة" مع اندلاع الحرب العالمية الثانية، حين تولى السلطة ملك حديث السن أقل

تعسفاً واستبداداً، وإلى جانبه رئيس وزرائه محمد مصدّق. غير أن نسخة جديدة من الحداثة استحوذت على محمد رضا شاه، وهي أمريكية هذه المرة، وكان لها دور فاعل في دعم دولته البوليسية التي طال بها العمر حتى عام 1979.

البيئة الداخلية: من العصرنة إلى الحداثة

مثلما أشرنا سابقاً، فإن السمة الطاغية للدولة البهلوية (وهو اللقب الذي تبناه رضا شاه لعائلته)، إبان عهدي الأب ونجله، هي غياب الأساس الذي ترتكز إليه. ففي حين شملت عملية التحديث الأولية كل الشرائح والطبقات الاجتماعية الإيرانية، فإن رضا شاه كان قد اتخذ من الجيش، ودعم القوى الخارجية (بما فيها بريطانيا العظمى تحديداً)، أساساً لسلطته. أما ابنه محمد رضا شاه، فقد اعتمد في هذا المجال على الأجهزة البوليسية، ومساندة قوة أجنبية هي الولايات المتحدة الأمريكية هذه المرة. وخلال السنوات الأولى من حكم محمد رضا شاه، التي امتدت بين عامي 1941 و1953، أفلحت قوى التحديث في تحقيق بعض التقدم، ولكن حالها انتهى إلى الفشل آخر المطاف جراء التدخلات الخارجية. ويمكن للمرء إلى حد ما القول بأن الأب والابن قد شاركا في عرقلة عملية التحديث في إيران وتشويشها. ولعل من المناسب هنا تحليل كلتا الحالتين.

رضا شاه وأولى محاولات عرقلة تحديث إيران

طرح قادة الحركة الدستورية لعام 1905 مشروعاً تحديثياً يصب في مصلحة البلاد؛ بيد أن النخب الحاكمة لم تكن وقتذاك قادرة على تنفيذ إصلاحات مهمة على نطاق واسع. ومع ذلك، ومنذ عودة السلطة الدستورية في عام 1911 وحتى انقلاب عام 1921، فإن المشروع الذي قُدم إلى البرلمان كان يجسد برنامجاً تحديثياً حقيقياً في إطار نظام الديمقراطية البرلمانية؛ وكلها تقع في سياق الجهود الهادفة إلى تحديث إيران. ونورد فيما يأتي، وعلى سبيل المثال، قائمة بالسياسات التي تقدم بها رئيس الوزراء إلى البرلمان عام 1914: «(1) إلغاء نظام المعاشات الإقطاعي القديم؛ (2) تسريع عملية سن مدونة جديدة للقوانين؛ (3)

تأسيس معهد قضائي ذي طابع علماني لتدريب موظفي وزارة العدل؛ (4) إنشاء عدد من مدارس البنات؛ (5) توسيع خطوط التلغراف؛ (6) تشريع قوانين جديدة لتنظيم الاتصالات التلغرافية» (Banani 1961, 34). ومهما يكن، فإن عوامل من قبيل رفض الجماعات التقليدية المحافظة لهذه الإصلاحات، والضغوط التي مورست من الخارج، ونشوب الحرب العالمية الأولى، قد تضافرت لتخلق عقبات كأداء تحول دون وضع الإصلاحات موضع التطبيق الفعلي.

وأمام مظاهر الفوضى التي عمت البلاد، افترضت أعداد كبيرة من الإيرانيين أن ما يمكن أن ينقذ البلاد هو مجيء زعيم قوي إلى السلطة. ويومذاك أدرك دعاة التحديث وأنصاره من الإيرانيين أن نظامهم الدستوري قد تمخض عن مأزق حاد؛ أما بالنسبة إلى قوى العصرنة والحداثة معاً، فقد بدا تحرك قوي ومباغت بهذا الشكل أو ذاك، وكأنه يقدم نفسه بديلاً وحيداً للفوضى. ويجدر الانتباه هنا لتعليق أدلى به أحد كبار دعاة التحديث في وقته، وأعني به محمد تقي بحر، الصحفي والسياسي والشاعر القومي والمؤرخ، للتدليل على ترحيب حتى أولئك الذين وقفوا إلى جانب عملية الإصلاح الشاملة، وعارضوا المعاهدة البريطانية-الإيرانية لعام 1919، بتحرك حاسم وكبير (Bahar 1323/1944, 50–58)، فقد قال بالفعل إن كثيرين منهم، بمن في ذلك سيد حسن مدرّس (أحد أبرز كبار رجال الدين وقتئذ)، كانوا يفكرون في تنظيم حركة انقلابية (61–64). غير أن حركات التحديث والقوى الداعية إليه لم يدر في خلدها أن مجموعة جديدة سرعان ما ستأخذ مكانها، وسوف تستبدل بمشروع العصرنة هذا آخر يطلق عليه الحداثة أو التغريب. وقد جاء هذا التغيير على يد العمل الانقلابي الذي قاده عام 1921 ضابط مغمور نسبياً يدعى رضا خان.

ورضا خان هذا هو المخلّص كما صوره أتباعه. وعلى سبيل المثال، فإن يحيى دولت آبادي، وهو أحد أقوى الموالين لتيار التغريب، كان قد استوعب مزاج مناصري حركة الحداثة، إذ يقول: «إيران الأمس كانت على مقربة خطوة واحدة من الدمار؛ أما الآن فإن إيران اليوم على مقربة خطوة واحدة من السعادة. وليس إلا رضا شاه من يستطيع خطو هذه الخطوة» (Dolatabadi 1309/1930, 164). وهكذا اختاره الضباط البريطانيون

الذين آزروا التنظيمات الداعية إلى الحداثة وأنصارها في إيران، واعتبروا أنها بحاجة إلى "زعيم قوي". وفي الاتجاه نفسه كتب المؤرخ سيروس غاني يقول: «يشير معظم الدلائل الموثوقة إلى أن رضا خان كان قد اختير بعناية فائقة من قبل أحد الجنرالات البريطانيين المغامرين» (Ghani 2000, 165). فقد كان لا بد من تنفيذ الحركة الانقلابية مع حلول ربيع عام 1921، نظراً إلى أن بريطانيا كانت قد قررت سحب قواتها من إيران في ذلك الوقت؛ وهي كانت تعلم بأن سيد ضياء الدين طباطبائي (1888-1969)، الصحفي والسياسي البارع، التواق إلى التعاون مع بريطانيا، لم يكن قوياً إلى الحد الذي ينسجم مع تطلعات ضباطها العاملين على أرض الواقع. ومع هذا، فقد جُعل طباطبائي واجهة للحركة الانقلابية، فيما وقع اختيار إدموند آيرونسايد Edmund Ironside (1880-1959) على رضا خان؛ وعمل في الوقت عينه على تنفيذ خطة انسحاب القوات البريطانية من إيران «بأدنى قدر من المصاعب والخسائر» (107).

وكان آيرونسايد قد كتب في يومياته (التي نشرها ابنه لاحقاً) قبل الانقلاب يقول إن إيران «بحاجة إلى رجل قوي ينقذها». وأضاف إلى ذلك سؤالاً ذا طابع خطابي: «متى سيظهر ذلك الرجل القوي الذي سيحكم بلاد فارس؟» (نقلاً عن: Ghani 2000, 148). وبعد أن تعرف آيرونسايد برضا خان في وقت ما من شهر كانون الثاني/ يناير 1921، اقتنع بأنه قد عثر على رجل كهذا؛ فقد كان رضا خان في تقديره رجلاً «قوياً غير هيّاب» (154). وبفضل لباقة رضا خان وبراعته، تمكن بعد توليه الحكم من خلق الانطباع بأنه سيواصل العمل على تنفيذ الإصلاحات التي نادت بها حركات التحديث الإيرانية، والتي يرجع عهدها إلى عقود مضت، بل حتى إلى القرن الماضي. فقد تعهد في يوم تتويجه على سبيل المثال، قائلاً: «سوف أولي اهتماماً خاصاً للحفاظ على العقيدة الدينية، لأنها أحد أهم أسس الكرامة القومية... ثانياً، سوف أفعل كل ما بوسعي لتحقيق تقدم البلاد» (نقلاً عن: *Bist-o-Hasht Hezar Ruz Tarikh-e Iran* 1309/1930, 81). ولم يمضِ سوى وقت قصير حتى بدأت التغييرات الجذرية تتضح في مختلف مجالات الحياة ومناحيها.

وقد أثبتت التغييرات التي شملت أوساط النخبة والأجهزة الإدارية أنها أوسع مما كان متوقعاً وأهم. فقد وقفت السلطة الجديدة إلى جانب التغريب والحداثة، وليس التحديث، مشددة على منهج السلطة بدلاً من الانعتاق والحرية. وقد ابتدأت هذه العملية من خلال الأسلوب الذي أعلن فيه رضا خان وجوده في الحياة السياسية الإيرانية. بل إنه بدأ أول بيان أصدره بعد حركته الانقلابية بعبارة «أنا آمر» (حُكم ميكنم) (Bahar 1357/1978, 86). ولعل ما له مغزى هنا أنه لا أحد بين أكثر الملوك استبداداً وطغياناً في تاريخ فارس كان حتى ذلك اليوم قد تحدث بهذه اللهجة الآمرة الاستعلائية. وهكذا فقد بات الإذلال هو سمة العهد الجديد.

كان الاعتقاد السائد لدى قدامى ملوك فارس أن نعمة إلهية هي التي حبتهم مواقع السلطة التي هم فيها. وحين أضحى الإسلام فيها بعد هو القيمة العليا، زعموا أن سلطانهم يستند إلى حقيقة تقول إن كلاً منهم هو «ظل الله على الأرض»؛ وهم غالباً ما يصفون أنفسهم بممثلين للسلطان الأعلى. وحتى تلك اللحظة، لم يكن لكلمة "أنا" حضور كبير في المعجم الإيراني للمفردات الفكرية والسياسية؛ بل إن نزعة فردانية جازمة وآمرة من هذا النوع كانت تُعد دخيلة على الثقافة الإيرانية في مجملها.[1]

أضف إلى ذلك أن المعايير التي تبناها رضا خان في ممارسة سلطته وحمايتها أشاعت النفور في نفوس كثير من الإيرانيين؛ فقد فرض الأحكام العرفية، وطبّق حظراً على وسائل الإعلام، وعلى تشكيل الجمعيات والمنظمات، وهدد كل من يخالف أوامره هذه بأقسى العقاب.

وهناك كثيرون ممن حسبوا في بادئ الأمر أن هذه التدابير مؤقتة يراد بها استعادة الأمن والنظام؛ ولكن سرعان ما اتخذت هذه التغييرات طابعاً دائماً. وحين نجح رضا شاه آخر الأمر في ضمان العرش لنفسه، قال سيد حسن مدرّس، وهو رجل الدين والناشط السياسي، ما يأتي عن تغيير السلالة الحاكمة: «إن كان القصد من هذا التغيير يقتصر على إزاحة الملك [القاجاري]، واستبدال آخر به، فما كنتُ لأعترض عليه. ولكن ثبت لي أن

الهدف هو تغيير النظام تغييراً جذرياً من شأنه التأثير سلبياً في كل المجالات الاجتماعية- السياسية؛ وهو في كل الأحوال يشكل [تغييراً] في هويتنا القومية» (نقلاً عن: Maki 1357/1978, 3:313). وربما جاز لي أن أضيف هنا أن هذه "الهوية القومية" الجديدة جاءت حصرية وغير متوازنة.

بل إن مهدي قلي خان هدايت، رئيس وزراء رضا شاه لزمن طويل، وإن صورياً، كانت له وجهة نظر مماثلة. ففي تعليق له على غرابة سياسات النظام الجديد وانحرافها، قال متهكماً إن ما كان يجري في الخفاء وراء الكواليس قبل انقلاب عام 1921، قد افتضح الآن عندما «أزيح طرف الستارة» (Hedayat 1346/1967, 407). وأضاف إلى ذلك ملاحظة مهمة بالقول: «في تلك الأيام [وقت ظهور حركتي الحداثة والتغريب]، أبلغت الملك أن الحضارة المعاصرة التي اشتهرت في عموم أرجاء العالم لها وجهان. الأول يتجلى في الشوارع العامة، والثاني في "المختبرات". وما من حضارة نافعة إلا حضارة "المختبرات والمكتبات". حسبت أنه قد فهم بيت القصيد؛ بيد أن ما بات واضحاً للعيان هو مزيد من حضارة الشوارع العامة» (383).

وخلاصة القول إن الحداثة التي اتخِذت أداةً للفوز بالسلطة والثروة والكسب المادي، قد حلت محل العصرنة المتضمنة الحرية والكرامة والعقل الإنساني. وما كان رضا شاه مهتماً بالحرية أو الديمقراطية؛ ولكن ابتغى السلطة والثروة، ولم يمضِ سوى بعض الوقت حتى كانتا في حوزته. ولم يكن البرلمان في نظره لسان حال إرادة الشعب، بل جهازاً إدارياً خاضعاً لإرادته؛ وبات في أغلب الأحوال لا يرمز إلا لقناة وسيطة بين الحاكم والمحكوم. ولدى افتتاح البرلمان الجديد في عام 1306/ 1927، أعرب رضا شاه عن أمله في «نجاح ممثلي الشعب» في تنفيذ «مقاصدنا»، وهي التي ساوى بينها وبين «المثل القومية العليا» (*Saalnaameye Paars* 1927, 2). وعاد ليكرر الفكرة ذاتها عند افتتاح البرلمان الثاني عشر في عام 1318/ 1939، حين ادعى أن «إصلاحاته قد ترسخت بالفعل»، وأن من واجب الجميع بمن في ذلك «نواب البرلمان» أن يسهموا في تعزيز هذه الإصلاحات وتطبيقها (1940, 103).

وقد يُنسب إلى رضا خان الفضل في ترسيخ دعائم الأمن والنظام؛ بيد أنه أخفق في السير على المضمار الشاق الذي سلكه المحدثون الإيرانيون، وفي خلق التوازن بين التيارين التقليدي والعصري المتنافسين، من خلال بناء توافق جماعي في الرأي على المستوى القومي. وعوضاً عن ذلك جمع بين التقليدية والحداثة، فأخذ من الأولى نمط الحكم الاعتباطي، ومن الثانية اللجوء إلى استخدام القوة. وقد قيل عنه إنه طلب من أعضاء البرلمان أن يأتوا للقائه حتى لو لم يكن البرلمان في حال انعقاد، في مقر إقامته بقصر سعد آباد مرة واحدة على الأقل كل أسبوع (*Ettela'at*, 10 Tir 1308/June 1929, 2).

والمفارقة هنا تتمثل في نجاح رضا خان في ضم بعض أكثر الشخصيات الإيرانية خبرة ودراية وتمرساً إلى فريق وزرائه؛ ومن بينهم مثلاً رئيس وزرائه الذي شغل هذا المنصب طويلاً، فقد كان من الكتّاب والمثقفين البارزين المولعين بالموسيقى. وقد ارتكز برنامج العمل الرئيسي الذي تبناه رضا خان ووزراؤه إلى مبدأ «الفصل التام بين القوى الدينية والسياسية»، وأطلقوا على أولئك الذين اعترضوا عليه أوصافاً من قبيل «المحافظين، والرجعيين، وآخوند [وهي تسمية تُطلق ازدراءً على رجل الدين]، والرأسماليين، والأرستقراطيين، والأوليجاركيين» (Bahar 1357/1978, 9). واشتمل البرنامج أيضاً على تعزيز مبادئ القومية العلمانية، والوطنية، وإقامة المصانع المتطورة، واستخدام المنتجات والسلع الحديثة. وعلى حد تعبير آن لامبتون، الباحثة البريطانية التي تتابع التاريخ الإيراني منذ أمد بعيد، فإن «رضا شاه أمسك بمقاليد السلطة عام 1925؛ وبذل محاولات جادة ودؤوبة لتحديث البلاد، واستبدال الإسلام، بوصفه عاملاً من عوامل تماسك مكونات المجتمع، بالولاء للدولة بحدودها الإقليمية. وفي هذا الشأن، فقد اعتبر الشرائح الدينية عائقاً لسياساته هذه؛ فلجأ وإن مؤقتاً إلى قمع سلطاتها وكبحها بشكل فاعل» (Lambton 1964, 118).

وفي واقع الحال، فإن رضا شاه كان قد أقام بنفسه الدليل على صحة ما خلصت إليه لامبتون وترسيخه. فعندما بعث بأول مجموعة من الطلبة الإيرانيين للدراسة في الخارج،

عمد إلى تذكيرهم بما ينبغي عليهم القيام به بقوله لهم: «أنتم مبعوثون من دولة ذات نظام ملكي إلى دولة جمهورية، كي يتسنى لكم أن تجعلوا من وطنية الفرنسيين شعاراً لكم، ولتتعلموا منهم تحديداً حب الوطن؛ وتعودوا من ثم بهذا الشعور لخدمة وطنكم. وإني آمل أن يعود أبنائي بإنجازين مهمين: الأول حب الوطن، والثاني الاكتشافات والتطورات العلمية» (*Saalnaameye Paars* 1928, 37–38). فهو إذاً لم يرد لهم أن يتعلموا شيئاً عن الحرية، بل عن الولاء للدولة، وعن العلوم التطبيقية، والعقلانية الذرائعية.

وعلى أي حال، فليس كل ما تمناه تحقق بالفعل. فقد كان مهدي بازركان، على سبيل المثال لا الحصر، من بين الطلبة الذي أرسلوا إلى الخارج؛ ورأى الغرب بمنظار غير ذلك الذي طلب منه، فقال لوالده قبل رحيله: «إنني لو بقيت في إيران فسوف أخسر ديني» (Bazargan 1356/1977, 41). ولم يكن ما عاد به من أوربا أقل أهمية؛ فقد قلل من شأن "الاكتشافات العلمية" مؤكداً أن «إيمانه بالإسلام وارتباطه به ازدادا قوة» هناك (64). أما في عين رضا شاه، فالغرب كان يمثل العلمانية، والدولة القوية، والعلوم الوضعية؛ وكلٌّ منها يسهل تبنيه وغرسه في النفوس؛ ولكن الغرب بالنسبة لبازركان مكان ديني له إنجازات فكرية.

ومهما يكن من أمر، فلا ينبغي أن يُلام رضا خان على كل ما حدث؛ فقد حظي بالدعم من الداخل. وبذور الحداثة والانسلاخ الثقافي كانت قد زرعت في البرلمان الحديث النشأة منذ الأيام الأولى لمجلس الشورى الوطني (البرلمان). ومنذ البدء، واجه أنصار العصرنة الداعون إلى تكيف إيران تدريجياً لاستقبال الأفكار والمناهج الحديثة، تياراً معارضاً أصحابه من المتأثرين بالثقافة والأفكار الأوربية. فصار أولئك يُعرفون بالمعتدلين، وهؤلاء بالليبراليين. وضع المعتدلون زمام قيادتهم بأيدي كبار التجار، وتحالفوا مع الزعماء الدينيين الذين «يلقون الدعم من الملّاك من أبناء الطبقة الوسطى». أما الليبراليون فكانوا في الأغلب الأعم «يمثلون النخبة المثقفة» الإيرانية (Abrahamian 1982a, 88)؛ وقد تزعمتهم شخصيات من أمثال سيد حسن تقي زاده، فصار هذا رمزاً من رموز الحداثة في إيران القرن العشرين.

وكانت الحرب العالمية الأولى قد ألحقت بلا ريب ضرراً واضحاً بالنظام البرلماني الناشئ في إيران. فأزمة نظام الحكم السياسي التي كانت قد أثارتها «مدة التفكك» (102-118)، كما يصفها إبراهيميان، قد امتد بها الزمن حتى وقوع حركة رضا خان الانقلابية. وبالتالي، صار دعاة الحداثة وأنصار رضا خان يشد أحدهما أزر الآخر؛ وشيئاً فشيئاً أدى هذا النظام الجديد إلى ولادة الدولة الموازية: فريق تبنى المعاصرة، وآخر الحداثة؛ ووجد هذا الأخير في المؤسسة العسكرية الجديدة حليفاً مهماً، نظراً إلى أن «رضا شاه قد اعتمد على جيشه الحديث، متخذاً منه الدعامة المركزية "لنظامه الجديد"» (136). وبحسب الباحث البريطاني بيتر أفري، فإن «المكاسب المادية في ظل شعار "النظام الجديد" باتت تحظى بالأسبقية على المسؤوليات الاجتماعية» (Avery 1965, 314). ومنذ ذلك الوقت فما بعد، تقطعت أوصال الدولة الإيرانية، وحلّت «معركة الرؤى والمعتقدات التي يرى الفرد الحياة والعالم ويفسرهما من خلالها "محل" معركة الأفكار».[2]

وقد تحقق هذا الهدف من خلال بناء دولة عسكرية قوية جداً، تخضع لإدارة مركزية، وهيمنة صارمة من قبل الجنرالات. ولهذا الغرض، عمد رضا شاه إلى «إدماج 7000 جندي من سلاح الفرسان مع 12000 من رجال الدرك (الجندرمة) ليشكل جيشاً جديداً من خمس فرق عسكرية يضم قرابة 40 ألف جندي» (120). وعُدّت كل فرقة مسؤولة عن منطقة واحدة من مناطق البلاد الوسطى والغربية والشرقية والجنوبية، إضافة إلى منطقة أذربيجان؛ وهذه الأخيرة عوملت بشكل خاص تحديداً نظراً لما تتميز به من أهمية استثنائية.

ولضمان احتفاظ الجيش بولائه للنظام الحاكم، فقد زيدت مرتبات أفراده، ومنحوا امتيازات ومنافع صحية وطبية خاصة، إلى جانب خدمات أخرى غيرها؛ واحتفظ رضا شاه لنفسه بلقب قائد الجيش. ومن موقعه هذا صار يراقب كل ما يجري بعناية شديدة من دون الدخول طرفاً في أي من السياسات الحزبية والفئوية التي كانت آنئذ تثير القلاقل في البلاد وتزعزع استقرارها.[3] وقد عمل عوضاً عن ذلك على «تجنيد أفراد الجيش، وتجميع كل ما في البلاد من أسلحة... وأقام مراكز قوة مهمة أخضعها لإدارة جنرالاته في

المقاطعات النائية المتباعدة. وحرص في الوقت نفسه على تفادي استثارة عداء وسائل الإعلام، وعلى عقد لقاءات دورية مع ساسة البلاد بكل اتجاهاتهم، لتذكيرهم من حين إلى آخر بجهوده التي يبذلها لإحلال النظام في البلاد» (Bahar 1323/1944, 29).

وإلى جانب ذلك شرع رضا شاه بحشد الدعم والتأييد في أوساط النخب المثقفة وأهل الفكر؛ ولكنه لم ينلهما إلا من أولئك المفكرين الجدد المتأثرين بالثقافة الغربية، ممن ظهروا إلى الوجود حديثاً، وباتوا يحلون محل مفكري القرن التاسع عشر من أعضاء الحركة الدستورية. وقد تجاوب هؤلاء في الحال مع رؤية رضا شاه لإيران الحديثة، فبات صداها يتردد في أعمالهم ومؤلفاتهم. ولعل من المهم الإشارة هنا إلى التعليق الآتي لعيسى صادق، وهو أحد هؤلاء المفكرين الجدد. فنتيجة لـ«ظهور قائد للجيش [رضا خان]، فقد أعددت العدة للتعاون معه [يقصد وزير البلاط علي أكبر داور] ومع أصدقاء آخرين بقصد مد يد العون لقائد الجيش لتأسيس حكومة قوية عبر ثلاث سبل: (1) مساعدة أنصارنا على دخول البرلمان؛ (2) إصدار الصحف؛ (3) تشكيل حزب من المثقفين الشباب» (Sadiq 1352/1973, 1:268). وسرعان ما ضمن كثير من دعاة الحداثة ومشروع التغريب لأنفسهم مقاعد في البرلمان؛ بل تمكنوا أيضاً بفضل التحالفات التي أقاموها مع العناصر المحافظة في البرلمان من إزاحة التحديثيين الحقيقيين عن طريقهم قسراً (Abrahamian 1982a, 120–122). وقد فعلوا ذلك عن طريق تأسيس أحزاب سياسية، مثل الحزب الراديكالي الذي حدد لنفسه هدفاً رئيسياً تمثل في إقامة الدلائل التي تثبت أن «البلاد ينبغي إصلاحها بكل أسسها وجذورها» (Sadiq 1352/1973, 1:277).

وفي هذا الإطار استهدف الحزب بناء دولة إيرانية مركزية قوية من خلال «الفصل بين الدين والسياسة، وتأسيس جيش على درجة عالية من الانضباط، وجهاز إداري يدار بشكل سليم... وتحويل البدو الرحل إلى مزارعين... وإحلال اللغة الفارسية محل اللغات التي تستخدمها الأقليات في عموم إيران» (Abrahamian 1982a, 123). وتبع ذلك صدور سلسلة من الصحف تجسد هدفها الأساسي في توطيد دعائم حكم رضا شاه؛ ومن بينها الصحيفة التي أصدرها علي أكبر داور باسم مرد آزاد (الإنسان الحر).

وعبر المقالات الافتتاحية المنتظمة، دأب داور على الدعوة إلى تبني التقانة بشكل تام، وتحقيق التقدم من خلال عملية تحديث تبدأ من الأعلى، وبناء دولة قوية. وقد أدرك أن الغرب يمثل منطقة قوة وثروات، وكما يتضح هذا جلياً في مصانعه وطرقه وبناه التحتية. ووفق ما كتب في واحد من مقالاته هذه، فإن «أصل الحضارة الغربية لا يكمن في مدارسها، ومكتباتها، وآدابها، وعلمائها؛ فهذه عناصر طارئة وعرضية. إن أصل حضارة أولئك البشر المتفوقين علينا هو سكك الحديد... ومن دونها، فإن الحرية، والمساواة، والتمثيل البرلماني، والوطنية، والأمة، وما شابه، ليست إلا قصائد غير مقفاة» (*Mard-e Aazaad* no. 11). وقال في مقال آخر إن «الحضارة الغربية المعاصرة وليدة الثورة الصناعية... ومن المفيد هنا تقديم تعريف لهذا؛ فالثورة الصناعية تعني تغيير أنماط الإنتاج القديمة إلى تلك التي ابتكرت حديثاً. أي بكلمة أوضح، تحويل الدكان إلى مصنع» (no. 17). وهكذا، بات واضحاً إذاً أن المشكلة التي واجهت إيران ليست غياب فهم ظاهرة التحول من تبني رؤية كونية شاملة، تعنى بأصل الكون وتاريخه وديناميات‍ه، إلى أخرى ترتكز إلى المنطق الإنساني والعلم والحرية؛ بل إن هذه المشكلة قد تمثلت بدلاً من ذلك في تحول الحداثة المادية إلى ظاهرة أكثر جذباً وأسهل على الاعتناق، قياساً على ما كانت عليه قبلاً.

وفي ضوء أفكار كهذه، لم يكن مستغرباً أن تتحول خطوط السكك الحديدية الوطنية إلى سمة مميِّزة لحكم رضا شاه. وقد ربطت هذه الخطوط شمال البلاد بجنوبها، على الرغم من أن ربط الشرق بالغرب كان أكثر حيوية. فبسبب مصالح الإمبراطورية البريطانية، فإن خطاً يصل شرق إيران بغربها، وقد يربط من ثم العراق بباكستان، ربما كان سيعد خطراً يتهدد "درة التاج"، وهو الوصف الذي كان يُطلق على الهند يومئذ. لذلك لم يسمح على الإطلاق بمد خط كهذا. ولغرض بناء خطوط للسكك الحديدية، فقد جرى في عام 1925 تأسيس شركة حكومية تحتكر استيراد الشاي والسكّر؛ ليتم توظيف العائدات المالية المتحققة لها في مد هذه الخطوط. وقد أمكن بالفعل تشييد خطوط لسكة حديدية يصل طولها إلى ما يقرب من 1349 كيلومتراً. وتم إلى جانب ذلك تنفيذ مشروعات لشق الطرق

البرية، وتوفير وسائط النقل الجوي؛ فضلاً عن بناء "الأركان" الأخرى لمفهوم الحضارة الذي تبناه داور، وأعني بها المصانع. فكان أن «أقيمت مصانع للأنسجة القطنية في مازندران وأصفهان وطهران؛ فيما تركزت الصناعات الصوفية في أصفهان... وفي مدينة جالوس الشمالية، بُني مصنع حديث للأنسجة الحريرية» (Banani 1961, 139). وكان تكرير السكر القطاع الأكثر نجاحاً؛ فقد أقيمت ثمانية مصانع مملوكة للدولة في مختلف أنحاء البلاد.

وبعد أن شعر رضا شاه بالأمان وهو ممسك بزمام السلطة، شرع هو وأنصاره يبنون دعائم "صورية" لدولتهم الجديدة. ومن بينها تلك التي اتخذت من "الوطنية" والقومية الشوفينية أساساً لها، عبر صياغة أيديولوجية تسترشد بها الدولة، وتنفيذ خطط لإصلاح النظام التعليمي، وتشييد مؤسسات جديدة لتعزيز التماسك المجتمعي، ولترسيخ العقائد والأفكار التي جاءت بها الدولة. ولأسباب ترتبط بالتحول الأيديولوجي، كان لا بد من أن يُستبدل بالعلوم المعنية بأصل الكون وتطوره (كوزمولوجيا)، والقائمة على أساس ديني، علوم غيرها. ففي عام 1925، كتب عبدالله راضي، أحد المفكرين الإيرانيين من دعاة التغريب، يقول: «ينبغي علينا، وبكل احترام، أن ندنو من دار "الغربيين الأنجاس الوثنيين" لنناشدهم تخليصنا من جهلنا وبؤسنا» (نقلاً عن: Banani 1961, 24). ولم يكن الخلاص إلا في القومية العلمانية؛ التي تمثلت مكوناتها الأساسية في التشديد على اللغة الفارسية والعرق الآري. وبغية تنقية اللغة الفارسية تم تأسيس دار الثقافة (فرهنگستان) التي كانت مهمتها الرئيسية صياغة كلمات جديدة تحل محل الكلمات ذات الأصول الأجنبية الموجودة في اللغة الفارسية؛ ولكن الاهتمام قد انصب في المقام الأول عملياً على الكلمات ذات الأصول العربية تحديداً.

وقد اقترح البعض أن يُستبدل بحروف الهجاء الفارسية حروف لاتينية؛ وفي واقع الأمر كُتب كثير من البحوث والدراسات التي تؤكد رجحان كفة الثانية وتقدمها على غيرها. وعلى سبيل المثال، ألَّف مصطفى فاتح كتابه الموسوم: راه پيشرفت (الطريق إلى التقدم) بهدف «تشخيص مواطن الضعف في حروف الهجاء الحالية، وتسجيل مزايا

الأبجدية الجديدة» (Fateh 1310/1932, 2). وحروف الهجاء اللاتينية تمثل حركة باتجاه التقدم والقوة؛ فهل بوسع الإيرانيين الامتناع عن الانضمام إلى حركة كهذه؟ أضف إلى ذلك أن «حروف الهجاء الجديدة لا تنتمي إلى أي جماعة أو شريحة سكانية بعينها» (12)؛ وهو رأي قد يصيب القارئ بالصدمة بسبب غرابته. فمن شأن طروحات كهذه أن تسبغ طابعاً حيادياً على اللغة والثقافة، ما يسهّل بالتالي تبنيهما. وقد أثبتت مؤسسات تعليمية، كمعهد الطب التابع لجامعة شيراز حيث الإنجليزية هي لغة التدريس الرئيسية، نفعها بوصفها وسائل للنهوض بمشروع التغريب وتعزيزه. وما يثير الاهتمام هنا هو أن ما يناهز 60٪ من خريجي تلك المؤسسات قد انتهى بهم المقام في أوربا أو أمريكا الشمالية (Rajaee 1365/1986, 14).

ولعل جامعة طهران هي المؤسسة التعليمية الأهم التي أنشئت في عهد رضا شاه. ولكنها كانت حين أقيمت عام 1935، قد وصفت خطأً بأنها أول مرفق للتعليم العالي في إيران. ويوم وضع حجر الأساس لهذه الجامعة، قال رضا شاه: «إن تأسيس جامعة أمر كان حرياً بالشعب الإيراني أن يفعله منذ أمد طويل» (نقلاً عن: Banani 1961, 40). بيد أنه ما من أحد كان حاضراً ليذكّره بأن الشعب سبق له أن فعل ذلك. ففي مطلع القرن التاسع عشر، كان إيجاد سبيل لإقامة مؤسسة جديدة للتعليم العالي من بين الأمور التي شغلت بال التحديثيين الإيرانيين. بل إن أحد فصول خطة التحديث الشاملة التي وضعها أمير كبير اشتمل على إنشاء كلية للعلوم الحديثة. ففي عام 1850 نقلت صحيفة وقايع اتفاقيه (الوقائع) أول الأنباء ذات الصلة بهذا الجهد، فتحدثت عن «"دار للتعليم" تُدرّس فيها العلوم والصناعات» (Mahbubi-Ardakani 1368/1989, 1:255)؛ وقد تأسست هذه الدار بالفعل عام 1851، ومازال تؤدي مهمتها بوصفها معهداً للتعليم العالي. وتكمن المفارقة هنا في أن جامعة طهران التي كان يفترض بها توطيد دعائم سلطة النظام الجديد، سرعان ما تحولت إلى معقل قوي لكثير من المفكرين الإيرانيين من دعاة التحديث الذين اتخذوا منها ملاذاً لهم، في مقابل دعاة الحداثة. وقد ظلت حتى ثورة عام 1979 تمثل مركزاً يضم القوى المناهضة للنظام البهلوي.

وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى "منظمة نشر الأفكار" (سازمان پرورش افكار) بوصفها أحد التنظيمات التي آزرت مشروعي الحداثة والتغريب، والتي أنشأت لنفسها فروعاً في «كل أرجاء البلاد»؛ وقد حُددت «مهمتها الرئيسية بترسيخ أسس الوحدة الوطنية» (Sadiq 1352/1973, 1:371). واشتملت نشاطاتها على إنشاء محطات إذاعية، وقاعات للمحاضرات، ومسارح، ومدارس فنية، ودور للنشر. وتكشف إحدى وثائق الأرشيف الوطني الإيراني عن أن عام 1929 وحده شهد تنظيم ما مجموعه 6663 محاضرة عامة، كان نصيب مدينة قم منها هو الأصغر، إذ لم يرقَ حتى إلى عشر محاضرات (Document 108011, *Sazman* files). واستهدفت الخطب التي ألقيت في مختلف فروع هذه المنظمة، غرس المبادئ الجوهرية لأسطورة التغريب في أذهان الناس، والتحقق من استيعابها لها؛ وهي: دولة مركزية قوية؛ وأسطورة الملك المستبد «المجبول على فعل الخير»؛ والولاء للسلطة المركزية على نحو لا يرقى إليه الشك (*Sazman* 1940). وعملت المنظمة أيضاً على تسليط الضوء على سمات المجتمع الاستهلاكي الغربي وإنجازاته المادية والإشادة بها. فهي على سبيل المثال، صارت تروج لمنافع تناول الطعام على المائدة بدلاً من الأرض، ولأفضلية العائلة النووية على العائلة الممتدة، وهلم جراً.

وعلى كل حال، فإن رضا شاه استطاع إقامة نظام استبدادي يخضع فيه الجميع لإرادته، بمن فيهم المفكرون التغريبيون. و«بحلول عام 1933، كان المجلس (البرلمان) قد اختزل إلى مجرد جهاز تابع للدولة لا حول له ولا قوة. وانتهت الحال بجميع مستشاري الشاه الأوائل تقريباً (فضلاً عن خصومه ومنتقديه) إلى العزل أو النفي أو السجن أو الاغتيال، أو إلى الإذعان التام» (Katouzian 2000, 186). ومهما يكن من أمر، فإن حكم رضا شاه بلغ نهايته مع انهيار السياسات الأوربية تحت وطأة أحداث الحرب العالمية الثانية المدمرة. فالأوضاع السياسية الدولية المواتية التي يعزى إليها الإتيان برضا شاه إلى السلطة، قد اتخذت الآن مساراً مختلفاً. فبعد أن خلص البريطانيون إلى أن وجود رضا شاه لم يعد

محتملاً، وافقوا على إبقاء سلالته في السلطة شريطة أن يقضي بقية حياته في المنفى بجنوب إفريقيا، وقد فعل. وهكذا، ومثلما نشأ حكم رضا شاه فجأة، فقد انقضى فجأة أجل نظامه الاستبدادي الذي أقامه على مدى عشرين عاماً أيضاً.

العاهل الشاب محمد رضا شاه وانبعاث جديد للعصرنة في إيران

بينما كان رضا شاه ينتظر الرحيل إلى منفاه، طاف القاعة الرخامية في قصر جولستان في طهران وهو يحدث نفسه مكرراً قوله: «لقد غدروا بي، لقد غدروا بي. أين هو جيشي؟» (Pahlavi 1327/1948, 6). فقد أوقفت كل من القوات المسلحة والقوى الأجنبية، وهما الركيزتان الأساسيتان لسلطته، مساندتها له؛ فانهار نظامه الاستبدادي بغتة، وملأت البهجة نفوس الإيرانيين، وبدأ فصل جديد من فصول التاريخ الإيراني. وحل «ربيع الحرية»، أو «أزمة الديمقراطية»، على حد تعبير أحد المؤرخين (Azimi 1989). فدانت الهيمنة لنزعات التشكيك والارتياب، ولمذاهب كمذهب الجبرية (الإيمان بالقضاء والقدر)، وللعقلية التآمرية.

ولكن، وبالرجوع إلى أحداث الماضي وتأملها، فإن العهد الجديد فيما بدا لم يكن ربيعاً للحرية ولا أزمة للديمقراطية؛ بل إنه بالأحرى فرصة جديدة تتاح لمشروع التحديث الإيراني، الذي برز الآن إلى السطح بقوة ونشاط كبيرين. فبعد «إطاحة النظام الاستبدادي، جاء الغزو الأنجلو-سوفيتي، في آب/ أغسطس 1941، ليطلق العنان للمظالم والشكاوى الاجتماعية التي ظلت مكبوتة خلال السنوات الست عشرة الماضية» (Abrahamian 1982a, 169). فرأى النور كثير من الجماعات والتنظيمات؛ وبين عشية وضحاها وجدت 500 صحيفة ومجلة أو يزيد طريقها إلى الصدور والنشر. أضف إلى ذلك أن رحيل رضا شاه كان له تأثير إيجابي حاسم في صياغة مستقبل الخطاب الإسلامي، في حين أضاف اندلاع الحرب العالمية الثانية حافزاً جديداً إليه؛ ومن المؤكد أن كليهما قد تحقق على نحو ما كان يدور في خلد الإيرانيين من ذوي التوجهات الإسلامية.

ويوم ارتقى محمد رضا شاه العرش في 26 أيلول/ سبتمبر 1941 كان في الثانية والعشرين من عمره، وقد مارس نهجين متميزين في حكمه خلال السنوات الثماني والثلاثين التي أمضاها ملكاً للبلاد. أولهما تمثل في توليه الملك، والسماح للوزير الأول (وفقاً للتقاليد والأعراف السياسية الإيرانية) بالإمساك بزمام السلطة الفعلية. وقد امتد الزمن بهذا النهج حتى عام 1965، عندما عيّن أمير عباس هويدا (1919–1979) في هذا المنصب، ولكنه أخذ على عاتقه مسؤولية السلطة التنفيذية على رأس دولة بوليسية لا تقوم على أساس. وخلال تلك المدة أظهر الشاه ميلاً لانتزاع سلطات إضافية؛ بيد أن القوى التحديثية قطعت عليه الطريق.

فمع رحيل رضا شاه سارعت الحركات السياسية والاجتماعية المضطهدة جميعاً إلى العودة إلى ميادين النشاطات العامة، وكذلك فعلت الجماعات الداعية للعصرنة. وخلال أربعينيات القرن الماضي وخمسينياته، كانت اللامركزية هي السمة الغالبة على السلطة؛ فتوزعت السلطات تالياً على البلاط، والبرلمان، ومجلس الوزراء، إضافة إلى الحركات والتنظيمات السياسية التي نشأت لتوها يومذاك. وفي ذلك الحين أيضاً احتلت قوى أجنبية (بريطانيا والاتحاد السوفيتي) إيران وحولتها إلى دولة بائسة تعتاش على غيرها. فما كان من كل جماعة أو حركة إلا أن تجهد نفسها لتقوية مواقع قدمها في هذه الزاوية أو تلك. فاليسار استغل الوجود السوفيتي ليظهر من جديد على المسرح السياسي؛ وحذا المحافظون والقوميون حذوه، فيما كان الملك نفسه يحاول هو الآخر تقوية مركزه.

وثمة تطوران ساعدا محمد رضا على بلوغ أهدافه المتمثلة في تركيز مقاليد السلطة في البلاط. الأول هو الأزمة التي أفضت إلى تأسيس جمهوريتين إقليميتين؛ إحداهما في كردستان، والأخرى في أذربيجان. أما التطور الثاني فهو تكشّف مظاهر الحرب الباردة للعيان، ما أثار المخاوف من توسع شيوعي داخل إيران؛ الأمر الذي ضاعف قوة مركز الشاه إلى الحد الذي مكّنه من قمع كل الأصوات المعارضة له وكبتها باسم التقدم والتنمية. وبالعودة إلى التطور الأول، فقد خلق قيام الجمهوريتين الانفصاليتين حساً قومياً حاداً في

أرجاء البلاد جميعاً، ليضع في متناول الملك أدوات مساندة إضافية يعزز بها جهوده الرامية إلى الاستحواذ على السلطة.

وفي ذلك الحين، جرى انتخاب جعفر بيشواري، الذي قاد حركة انفصال مقاطعة أذربيجان نائباً عن تبريز، أكبر مدن المقاطعة؛ ولكنه حُرم من مقعده في البرلمان بسبب رفض أوراق اعتماده. وفي ردة فعل بيشواري على ذلك عاد إلى تبريز ليؤسس الحزب الديمقراطي الأذربيجاني؛ الذي أعرب في أول بياناته عن الرغبة في بقاء المقاطعة ضمن الأراضي الإيرانية، على رغم مطالبته بوضعية متميزة لمقاطعة أذربيجان (399).

وفي كردستان، أقدم قاضي محمد على خطوة مماثلة، فتولى قيادة حركة كومالا، أو ما عُرف بلجنة إحياء كردستان. ومرة أخرى، ومع أن كلتا الحركتين أعلنت صراحة عن رغبتها في إبقاء مقاطعة كل منهما داخل الحدود الإيرانية، إلا أن النخبة الحاكمة في طهران «اعتبرتهما حركتين تسعيان سراً إلى الانفصال، وتتحديان سيادة إيران ووحدة أراضيها وسلامتها، والنظام الاجتماعي-السياسي القائم فيها» (Azimi 1989, 136). وفي واقع الحال، فإن قرار الحكومة السوفيتية، الذي اتخذته في أيلول/ سبتمبر 1945، بـ«شمول حركات التمرد المسلحة في أذربيجان وكردستان برعايتها»، هو الذي أضفى طابع الخطورة على هاتين الحركتين (Abrahamian 1982a, 398).

وهكذا وجدت الحكومة الإيرانية نفسها في مواجهة ما صار يعرف بالأزمة الأذربيجانية. وعلى الرغم من دعوة الجمعية التأسيسية الجديدة للاجتماع بغية بحث هذه الأزمة، فإن الحصيلة الوحيدة التي تمخض عنها الاجتماع تمثلت في منح الشاه سلطات غير محدودة. والمفارقة التي تكمن هنا هي أن أول من تحدث عن «الحاجة إلى جمعية تأسيسية» هم كتّاب الافتتاحيات الصحفية من أعضاء الحزب الشيوعي الإيراني، الذين عبّروا صراحة عن اعتقادهم أنه «ما من سبيل لحسم الأزمة الأذربيجانية إلا بتشكيل جمعية تأسيسية» (403). وعلى كل حال، فإن المناورات الدبلوماسية المعقدة التي مارسها رئيس الوزراء أحمد قوام، والتي ترافقت مع هواجس الحلفاء (وبخاصة الولايات المتحدة

الأمريكية) فيما يتعلق باحتواء التوسع السوفيتي في عهد ستالين، قد مهدت الطريق لاتخاذ القرار بوجوب الحفاظ على السيادة الإيرانية؛ وهو الإنجاز الذي عُزي الفضل فيه إلى الملك الشاب. وبحسب السيرة الذاتية لمحمد رضا شاه، فإن «الشاه الذي تولى القيادة الميدانية الفعلية للجيش، قد تمكن من القضاء على حركة التمرد قضاءً مبرماً» (Sanghvi 1968, 130). وهذا ما حدث في 12 كانون الأول/ ديسمبر 1956، عندما دخل الشاه مدينة تبريز على رأس جيشه. وفي وصف مطابق للحقيقة، يذكر كاتب سيرته الذاتية أنه قد بلغ «المرحلة الأهم الأولى من رحلته الطويلة» (135)، زاعماً أن «الخطر الذي أحدق بإيران قد أمكن درؤه على يد أحد أبناء السلالة البهلوية» (133).

وقد جعلت هاتان الواقعتان من العاهل الشاب بطلاً قومياً. ويبدو أنه شعر أن الوقت قد حان ليقوي سلطته ويوسع نطاقها. وفي تلك الأثناء، أسهمت الأزمة التي نشبت بعد الحرب في تعزيز آمال أولئك الإيرانيين الطامحين إلى حكومة قوية على مستوى أكبر من المركزية. وعلى سبيل المثال، فقد عقد مقال افتتاحي ظهر وقتذاك، مقارنة بين أوضاع إيران وقت قيام الحركة الانقلابية عام 1921 وأوضاعها في عامي 1948 و1949، بالقول إن «أولئك الذين شنوا حرباً علنية على الحرية والحركة الدستورية استطاعوا التسلل إلى مفاصل الحكومة... ليوقعوا البلاد في فوضى لا نهاية لها، مهدت الطريق لردة فعل جذرية تمثلت في انقلاب عام 1921. والأوضاع اليوم لا تختلف بشيء عما كانت عليه في الأمس؛ فالفوضى ذاتها، والديمقراطية هي تلك الديمقراطية، والحرمان هو عين الحرمان» (*Ettela'at Mahane,* Mehr 1327/October 1948, 3).

ومن حيث لا يتوقع، حظي محمد رضا بمباركة في إثر محاولة اغتيال فاشلة تعرض لها في 4 شباط/ فبراير 1949 في أثناء زيارته لجامعة طهران، التي توجه إليها في ذلك اليوم الموافق لذكرى تأسيسها ليلقي خطاباً على طلبتها. وقد أطلق منفذ محاولة الاغتيال (الذي تخفى في زيّ مصوّر) النار باتجاه الشاه ليصيبه بجروح في الوجه. فما كان من رجال الشاه إلا اتخاذ هذه المحاولة التي نجا منها ملكهم بأعجوبة، ذريعة لإذكاء المخاوف من انهيار النظام ونشوب الفوضى؛ ملمحين إلى أن رحيل الشاه سيدخل البلاد في صراعات داخلية،

ربما تتطور إلى حرب أهلية. وعلى الرغم من أن المتهم بارتكاب الجرم كان عضواً في منظمة "فدائيان إسلام" (فدائيو الإسلام) المتطرفة الحديثة النشأة (عام 1945) (*Devotees of Islam*; Kazemi 1984, 158–176)، التي عُدت من أوائل التنظيمات الدينية المتعصبة التي تبرر العمليات الإرهابية في إيران، فإن القوى المحافظة سارعت إلى إدانة عناصر شيوعية، ودينية متزمتة، وشعبوية قومية؛ متهمة إياها بالوقوف وراء مؤامرة الاغتيال.

ولم يُضع الشاه وقتاً، فقام على عجل بسحق كل العناصر التي يشتبه بمعارضتها له؛ وإعلان الأحكام العرفية، وإغلاق الصحف التي توجه انتقاداتها علانية للبلاط الملكي، وحظر الحزب الشيوعي الإيراني. وجرى في الوقت نفسه نفي آية الله أبوالقاسم كاشاني إلى لبنان، وفرض الإقامة الجبرية على محمد مصدِّق في قريته بضواحي طهران. ومن هنا فقد كان إبراهيميان محقاً في اعتقاده أن الشاه قد «قلب عملية الاغتيال إلى حركة انقلابية ملكية» (Abrahamian 1982a, 250). وعلى الرغم من المعارضة السياسية، وإعلان الأحكام العرفية، فقد عقدت الجمعية التأسيسية اجتماعاتها خلال شهري نيسان/ إبريل وأيار/ مايو 1949؛ واتخذت قرارين على صلة بخطوتين مهمتين: أولهما تشكيل مجلس أعيان يتولى الشاه تعيين نصف أعضائه؛ وثانيهما تعديل المادة 48 من الدستور بالشكل الذي يزيد سلطات الشاه ويعززها، بل ويضعه فوق أحكام الدستور؛ وليصبح نصها كما يأتي: «يمكن لصاحب الجلالة الملك حلّ مجلسي البرلمان، أي مجلس الشورى الوطني ومجلس الأعيان، كل على حدة أو كلاهما في وقت واحد» (*Ettela'at Mahane*, 2 Khordad 1328/June 1949, 3). ولا بد من القول هنا إن هذه التغييرات لم تكن حتى ذلك الوقت قد أفضت إلى جمع مقاليد السلطة كاملة في يدي الشاه. ولعل هذا ما كان سيحدث عام 1953، عندما جرى سحق مسيرة التحديث الحقيقية على صعيد الداخل وتعطيلها، وإسكات محمد مصدِّق، أبرز الأصوات الداعية إليها.

ففي الوقت الذي كان فيه الشاه يسعى للفوز بسلطات أوسع، عادت الحياة لقوى التحديث، واحتلت أفكار الحركة الدستورية من جديد موقعاً مركزياً على المسرح السياسي. ومهما يكن، ففي ذلك المنعطف ارتبطت سياسات العصرنة بفكرة استقلال

إيران، الذي انهار سياسياً من جهة بتأثير أحداث الحرب العالمية الثانية، واقتصادياً من جهة أخرى بفعل التدخلات البريطانية في ميدان النفط الإيراني. وقد وجدت هاتان المسألتان في الحركة الشعبية الوطنية خير تعبير لهما، وكما أطلقها محمد مصدِّق الذي ظل يكافح حتى الموت في سبيل تطبيق مشروع الحداثة. وإذ وُصف مصدق بأنه «رجل العام» من طرف مجلة تايم الأمريكية الواسعة الانتشار، فقد أوجزت المجلة بشكل دقيق جوهر ما كان يناضل من أجله بقولها: «في عام 1919، وإذ راع مصدق الطابعُ الاستعماري الذي اتسمت به المعاهدة المبرمة بين بريطانيا وفارس، فقد عمد إلى زيادة موقفه السياسي تصلباً في إطار شعار "فارس للفرس". وبينما كان سائر العالم منشغلاً كلياً بقضايا ذات صلة بفرساي، ومنشوريا، وواقعة حريق الرايخشتاج [مبنى مجلس النواب الألماني]، وإسبانيا، وأثيوبيا، وبحرب عالمية محتملة، كان مصدِّق منكباً على "عزف" مقطوعته الانفرادية؛ بيد أنه لا أحد في الغرب أصغى إليه» (1951). وعلى كل حال، فإن شعاراً مثل "فارس للفرس" يخفي وراءه كثيراً من المعاني والمضامين، ما يقضي تفكيك دلالاته.

أولاً، إن المجتمع الفارسي في تصور مصدِّق، يختلف إلى حد بعيد عن ذلك الذي كان يدور في مخيلة العائلة البهلوية والمثقفين الحداثيين المقربين إليها. فهو يراه مجتمعاً ليبرالياً برلمانياً، تجتمع فيه سويةً التقاليد القديمة، وحركة العصرنة، والإسلام، والدولة الإيرانية. وقد شن حرباً على الحكم الاستبدادي المتستر بمجلس الشورى. وعلى سبيل المثال، فإن أول ما فعله حين عاد للظهور في المشهد السياسي، هو توجيه انتقاداته للجمعية التأسيسية واصفاً إياها بغير الشرعية بسبب الأسلوب الذي كان يتبع في عقد جلساتها، بقوله: «هذه الجمعية التأسيسية مصطنعة وغير شرعية؛ فهي مصطنعة لأنها لا تمثل الشعب حقاً؛ وهي غير شرعية لأنها قامت بتعديل قوانين دستورية. وبقولي هذا فإني لا أزعم أن الدستور مقدس، وخارج نطاق التغيير والتطوير. ولكنني أزعم أن أي تغيير لا يمكن إجراؤه إلا من قبل ممثلين حقيقيين للشعب... وإذا ما أراد الشعب تغيير الدستور، فله كل الحق في ذلك. فالدستور، في كل الأحوال، هو ملك له» (نقلاً عن: Abrahamian 1982a, 262). وفي واقع الأمر، فإن محاضر جلسات البرلمان الإيراني تظهر أن معارضة مصدق لرضا

شاه وللطريقة التي ارتقى بها إلى السلطة، إنما هي نتيجة خشيته من تعقد عملية التحديث.

والشاه، في رؤية مصدّق، ملزم إما بأداء دوره التقليدي بوصفه حكَماً ومؤسس أسرة ورئيس دولة أبوية؛ وإما الجلوس بخلاف ذلك ملكاً على رأس نظام برلماني. وهو في كلتا الحالتين سيتولى الحكم من دون أن يحكم. وأياً تكن الحال، فإن رؤية مصدّق لإيران قد تركزت من حيث الجوهر على معارضة الملك-الحاكم؛ وهو موقف ظل يكافح من أجله وهو عضو في البرلمان، واتخذه لاحقاً سبباً لتأميم الصناعة النفطية الإيرانية. ومصدّق هو آخر قادة الحركة الشعبوية في إيران قبل ظهور آية الله خميني عام 1979.

ومثلما سقطت أولى مراحل عملية التحديث في إيران ضحية لحركة الحداثة الكونية ولـ«عصر الإمبراطوريات»، فقد أمست محاولات مصدّق لإعادة الروح لمشروع التحديث الإيراني رهينة بما كان يدور على المسرح الدولي من مكايد وأحابيل. فهذا المشروع الإيراني قد انهار هذه المرة بحلول "عصر" سياسات النفط. وقد تزامنت عودة مصدّق إلى الحياة العامة مع نشوب الحرب العالمية الثانية، وإلغاء مركزية السياسة في إيران؛ بعد أن رُفعت عنه «الإقامة الإجبارية في منزله... بمقتضى عفو عام عن السجناء صدر في 22 أيلول/ سبتمبر 1941» (Diba 1986, 62). وفي الحال انتخب مصدّق عضواً في البرلمان، ليضطلع من جديد بدوره السابق في النضال في سبيل المبادئ الدستورية أولاً، واستعادة إيران لاستقلالها ولثقتها بنفسها ثانياً.

استهدف هذا الدور في الركن الأول تمركز السلطة في يدي الشاه؛ فيما استهدف في الركن الثاني الامتيازات الأجنبية. ولم يكن خافياً أن مواقف مصدّق هذه لم ترُق للشاه الذي لم يكن ليدخر وسعاً من أجل تقوية ركائز العرش في مواجهة السلطة التشريعية. وعلى الرغم من المناورات المستمرة التي قام بها الشاه بقصد اعتراض سبيل مصدّق، فقد أثبتت الجماعات والحركات الداعية إلى التحديث قوتها وتأثيرها الكبيرين؛ فعاد مصدّق إلى البرلمان في انتخابات المجلس السادس عشر (شباط/ فبراير 1950-أيار/ مايو 1951)

ليقود هذه المرة تحالفاً ضم قوى مشروع العصرنة الإيراني، وحمل اسم الجبهة الوطنية (جبهه ملي). وطبقاً لأحد تقارير وزارة الخارجية الأمريكية، فقد جمع هذا التحالف في صفوفه «عمالاً، وتجاراً صغاراً، ومدرسين، وطلبة، والقسم الأكبر من الموظفين الحكوميين دون المستويات السياسية العليا» (نقلاً عن: Diba 1986, 96). وهو بذلك كان تنظيماً للطبقة الوسطى تولى تأسيسه محامون وصحفيون ورجال أعمال ومهنيون آخرون. وقد تردد داخل هذا الحزب الجديد صدى هواجس مصدِّق المزدوجة، وفي المقدمة منها تنفيذ مطالب الحركة الدستورية على المستوى الوطني، وتحقيق الاستقلال على المستوى الدولي.

ولم ينتقل مركز الاهتمام من الشأن الداخلي إلى الشأن الخارجي إلا في حزيران/ يونيو 1950، حينما تقدمت الحكومة إلى البرلمان بمقترح يقضي بتعديل الاتفاقية النفطية المعقودة عام 1933 بين إيران وبريطانيا. فما كان من مصدِّق ونواب الجبهة الوطنية التي يتزعمها إلا انتهاز الفرصة للمطالبة بتأميم الصناعة النفطية الإيرانية، بدلاً من إعادة النظر في الاتفاقية. وقد بلغ تسييس هذه القضية حداً أمكنت معه تعبئة كل مكونات الرأي العام الإيراني دعماً لها؛ وفي سياقها عُدَّ رئيس الوزراء علي رازمارا "الرجل الشرير"؛ وقام آية الله كاشاني، الذي عاد لتوه إلى إيران وكان الزعيم الفعلي لمنظمة فدائيان إسلام المتعصبة، بدعوة المسلمين الأتقياء إلى مؤازرة إيران، ومد يد العون لها لـ«محاربة أعداء الإسلام» (نقلاً عن: Abrahamian 1982a, 265). وهكذا، كان النجاح حليف هذه الحملة؛ ففي 15 آذار/ مارس 1951 أقر البرلمان مشروع قانون التأميم، وصادق عليه مجلس الأعيان بعد أربعة أيام من ذلك التاريخ.

ولم يكن أمام الشاه إلا الرضوخ للضغوط التي تعرض لها، وتعيين مصدِّق رئيساً جديداً للوزراء، اعتقاداً منه أنه سيواجه الفشل قطعاً في منصبه هذا. غير أن مصدِّق استطاع خلق ما هو قريب الشبه بدولة متوازنة الأركان؛ وإن كان في غضون ذلك قد أبعد عنه العناصر والجماعات الداعية للحداثة، محلية كانت أو دولية. وفي خضم أجواء الحرب الباردة، والتنافس الأمريكي-السوفيتي، بدأت القوى الغربية (التي كانت حتى الآن

تتساهل حيال نظام الشاه الاستبدادي لأنه في تقديرها يمثل جداراً واقياً ضد المد الشيوعي) بالتآمر للقضاء على مصدِّق باعتباره متعاطفاً مع الفكر الشيوعي. ومرة أخرى تتسبب الحركة الانقلابية التي خطط لها البريطانيون والأمريكيون ونفذوها في آب/ أغسطس 1953، في إحباط مشروع العصرنة الإيراني، وفي إقامة دولة جديدة تستند هي الأخرى إلى الجيش والقوى الأجنبية، ما أسهم في تأجيج الحماسة الثورية.

البيئة الدولية: مشروعات الحداثة الإقليمية والإمبريالية

شكّل نظام رضا شاه جزءاً من عملية واسعة النطاق لفرض الحداثة في المنطقة برمتها. فالشرق الأوسط الحديث قد خرج من تحت حطام عالم فقد مقومات تماسكه الداخلية؛ عالم اتخذ من رؤية الإسلام للكون، والفكر التقليدي، والإنتاج الزراعي، دعائم يقيم عليها بناءه. وفي حال اتسعت هذه المنطقة لتشمل شبه القارة الهندية، يغدو لزاماً التذكير بأن الإمبراطوريات الثلاث (العثمانية، والصفوية، والمغولية) التي تأسست عن طريق القوة وشن الحروب والغزو، كانت قبل ترسيم الحدود الجغرافية المعاصرة قد شكّلت حضارة إسلامية مترامية الأطراف، تميزت بالتماسك والتلاحم على المستويين الداخلي والنفسي (Hodgson 1973, vol. 3). وحتى الآن فإن حركة العصرنة كانت ماتزال تمثل التحدي الأكبر الذي يواجهه المسلمون.

وأولى النتائج التي برزت في العالم الإسلامي تمثلت في الاستبدال بهذا التلاحم الداخلي ومعركة الأفكار طيفاً من النزعات والتيارات الفكرية التي أفضت إلى قيام معركة ذات محصلة صفرية بين الرؤى والمعتقدات حيال الحياة والكون عامة. وفي الحال، اجتاح المنطقة حس قومي قوي، أسفر عن التخلي عن كثير من الالتزامات والمسؤوليات التي امتد أمد النهوض بها طويلاً؛ ومنها مثلاً ضمان رفاهية مختلف التجمعات العرقية ضمن حدود قومية معينة (كما جرى في تركيا الحديثة، حيث تم التخلي عن مسؤولية حماية الأقليتين العربية والأرمينية).

ومن الناحية النظرية، فإن الإمبراطوريات الثلاث هذه كانت تتطلع إلى تبني الأنماط والمناهج العصرية؛ أما من حيث التطبيق فقد سقطت الهند فريسة بيد الإمبريالية؛ وارتكب العثمانيون خطأً استراتيجياً بتحالفهم مع ألمانيا في الحرب العالمية الأولى، ما أدى إلى تفكك إمبراطوريتهم؛ ووقعت إيران رهينة المصالح المتصارعة في إطار "اللعبة الكبرى" بين روسيا وبريطانيا العظمى. ولم يكن ما حلّ بديلاً من هذه الإمبراطوريات إلا صورة مطابقة لمشروع الحداثة؛ وتلك هي دول أكثر اهتماماً بالسلطة منها بالديمقراطية أو العصرنة. وأنتقل الآن إلى تقديم عرض تحليلي لجارات إيران.

فإلى جهة الغرب من إيران، تداعت أركان الإمبراطورية العثمانية، لتظهر إلى الوجود مجموعة قوية غربية التوجه أسست الدولة التركية القومية. وبينما كانت هناك جهود مماثلة تبذل في إيران في الوقت نفسه تقريباً، عكف مصطفى كمال باشا، الشهير بأتاتورك (1881- 1938) على تطبيق برنامج شامل للتغريب والتحديث في تركيا. وقد شكّلت خطط كمال الحلقة الأحدث في سلسلة من المحاولات المتقطعة لفرض التحولات الغربية الطابع. ولا بد من القول هنا إن عجز الإمبراطورية العثمانية عن الاحتفاظ بمواقعها في أوروبا قد أجبر بعض سلاطينها على انتهاج طريق الإصلاح، ومن هؤلاء السلطان سليم الثالث (حكم بين عامي 1789 و1807) الذي خلص إلى أن إحداث إصلاحات ثانوية في المؤسسة العسكرية، وفي بعض الميادين الفنية الأخرى، لن يوقف انحطاط إمبراطوريته المتواصل؛ فلا مناص إذاً من عملية إعادة تقويم لمؤسسات رئيسية معينة فيها. ولهذا الغرض، كان عليه التشاور مع عدد من كبار المسؤولين المختصين؛ وقد تجسدت النتيجة في ما يوصف بحقبة "النظام الجديد" ("Nizami Cedid")، التي اتسعت دائرة الإصلاحات خلالها لتشمل المجالات غير الفنية أيضاً. وتواصل مشروع تحديث الإمبراطورية بموجب خطة سميت "إعادة التنظيم" ("Tanzimat") (1839-1878)؛ وسرعان ما صار منظرو عملية التحديث هذه يطلقون على أنفسهم اسم جماعة الشبان العثمانيين (تشكلت في منتصف ستينيات القرن التاسع عشر).

وبالنسبة للمصلحين الأوائل، فإن الأيديولوجية العثمانية تُعرّف المواطنة على النحو الذي يحقق المساواة بين مواطني الإمبراطورية كافة، بصرف النظر عن الوطن، أو العرق، أو الدين؛ وهو تعريف منسجم مع مفاهيم العصرنة. وعلى العكس من ذلك، فإن التصور الغربي للعصرنة يقضي بمنح حقوق حصرية لمواطني أمة معينة داخل دولة واحدة بعينها؛ وهو ما تبنته الفلسفة "الكمالية". ففي الجمهورية [التركية] الجديدة، التي اقتصرت على هضبة الأناضول وتراقيا، اشتمل هذا المشروع على: العلمانية، والقومية، وعملية تحديثية واسعة النطاق.

وإذ يممت هذه الجمهورية وجهها شطر الغرب طلباً للمساندة والأفكار الملهمة، فقد اعتمدت المبادئ والمذاهب الستة الآتية: (1) الجمهورية republicanism، وذلك بهدف تثبيت الهوية القومية لتركيا المعاصرة؛ (2) القومية nationalism، أي استقلالية الشعب الناطق بالتركية؛ (3) الشعبوية populism، بما أن الثورة الكمالية هي ثورة اجتماعية أيضاً، ومادامت النخب القديمة قد تنحت لتخلي السبيل أمام المجتمع الجماهيري؛ (4) العلمانية secularism، بمعنى عدم الاكتفاء بالفصل بين الدولة والدين، بل أيضاً بفصل الدين عن النظم والشؤون التعليمية والثقافية والقانونية؛ (5) الدولتية statism، بمعنى تأسيس دولة قوية ومتطورة من الناحية الاقتصادية؛ (6) الإصلاحية reformism، بوصفها عقيدة تقضي بإحلال مؤسسات عصرية محل التقليدية منها (Berkez 1964).

وسارع العلمانيون الجدد من المسؤولين الحكوميين إلى تبني أساليب ومناهج جديدة، فغيروا الحروف الأبجدية من العربية إلى اللاتينية، وشرّعوا نظاماً جديداً للّباس؛ بل إن إسطنبول عُدت عاصمة لإمبراطورية مبادة، فاختيرت أنقرة عاصمة للدولة الفتية. وهنا يبدو مدهشاً هذا التماثل بين هذه المبادئ وتلك التي طبقها رضا شاه في إيران.

وهنا أيضاً بدا أن الإشكالية التي ارتبطت بهذا المشروع في مجمله هي إحلال نزعة "الأَوربة"، أي التشبه بالأوربيين، محل عملية العصرنة، التي كانت قد بدأت في القرن التاسع عشر؛ فبالنسبة «للكماليين، كي تكون عصرياً يعني أن تتشبه بالأوربي» (Sayyid, 1997, 67).

وفي تجسيد رمزي لهذا الموقف جاء إلغاء الخلافة عام 1924 من قبل الجمعية الوطنية الكبرى (البرلمان التركي)، وليمثل أيضاً دلالة على انقطاع الصلة بالماضي. فالخلافة مؤسسة تمثل رمزاً لقوة الإسلام ووحدة صفوفه؛ وتمكن مقارنتها بالفاتيكان الذي يمثل هو الآخر رمزاً كونياً رئيسياً بالنسبة لسواد أبناء الطائفة الكاثوليكية، حتى لأولئك الذين لا يؤدون فروض ديانتها وتعاليمها. ومهما يكن فإن إلغاء الخلافة خلّف تأثيراً ينطوي في ظاهره على مفارقة واضحة؛ فهو بذلك قد أبطل التمثيل المؤسسي للإسلام، وحرره في الوقت نفسه ليعده لولادة جديدة. فحين «ألغى الكماليون الخلافة، فإنهم بذلك قد حرّكوا "المياه الراكدة" لعلاقة دامت أكثر من ألف سنة بين الإسلام وسلطة الدولة. وكان لفعلتهم هذه أثرها في تجديد نشاط الإسلام؛ فالمتحدث الرئيسي باسم الإسلام لم يعد مقصوراً على منظومة مؤسسية معينة؛ الأمر الذي يسّر كثيراً مهمة تفسير طبيعة الدور الذي يقوم به» (63).

وعلى نحو مماثل يذكر حميد عنايت في كتابه الشهير: *Modern Islamic Political Thought* (الفكر الإسلامي السياسي المعاصر)، أن إلغاء الخلافة لم يمثل إشارة إلى حدوث تغير عميق في تركيا فقط، بل شكّل أيضاً نقطة تحول في الفكر السياسي للغالبية العظمى من المسلمين (Enayat 1982, 52). وأنا أقرّ بأن إلغاء الخلافة كان نقطة تحول بالفعل في الفكر الإسلامي السياسي برمته. فهو أولاً وقبل كل شيء قد سمح بفتح نقاش حول طبيعة الدولة الإسلامية؛ فهذه مسألة كانت حتى تلك اللحظة قد حُسمت بتأسيس الخلافة، والإمامة بالنسبة لغالبية الشيعة. وصار يمكن للمسلمين طرح أسئلة عن شكل الدولة الإسلامية المرتقبة؛ ما خلق ميداناً جديداً كلياً للخطاب الإسلامي. وإضافة إلى هذا وذاك، فإن إزالة الكيان المؤسسي الرمزي للإسلام من ميدان الحياة العامة قد أجبر أصحاب التوجهات الإسلامية على التفكير في مكانة دينهم، ودوره، وشأنه.

أما على الجهة الشرقية من إيران، فثمة نزعة تحديثية أخرى كان قد أرسى أسسها [الملك الأفغاني] أمان الله خان (1892–1960)، الذي برز في عام 1919 بصفة رمز رئيسي، سواء بالنسبة لاستقلال أفغانستان أو للحداثة فيها. ومرة أخرى، فإن التشابه بين أعماله

خلال عشر سنوات أمضاها في الحكم (1919-1929) وما حدث في إيران يبدو لافتاً للنظر. وأمان الله خان هذا كان قد حاول بادئ ذي بدء كسب دعم علماء الدين في البلاد من خلال استحضار الرموز الإسلامية؛ والتحدث عن "الجهاد" ضد البريطانيين، وتنصيب نفسه على أنه أحد أبرز مناصري حركة إحياء الأصولية الإسلامية وتوحيد صفوف المسلمين. وفي واقع الأمر، فإن كل التغييرات التي أدخلت بين عامي 1919 و1928، لم تخرج عن نطاق السياسات التقليدية المتبعة في أفغانستان؛ بل إنها حظيت بإقرار واستحسان كبيرين، إلى حد أن كبار الزعماء الدينيين أصدروا فتاوى «دانوا فيها عصيان الملالي المتمردين على الحكومة» عندما جاهر صغار علماء الدين بمعارضتهم للحكومة الأفغانية وسياساتها (Nawid 1999, 119).

ومع ذلك، ففي أعقاب الجولة الكبرى التي قام بها الملك والملكة في أوربا (تشرين الثاني/ نوفمبر 1927-حزيران/ يونيو 1928)، واشتملت على زيارة للجمهورية التركية الجديدة في أيار/ مايو، أعلن أمان الله خان عن غايته في «أن أجلب لبلدي أفضل ما في الحضارة الأوربية، وأن أثبت لأوربا أن أفغانستان موجودة على الخريطة» (نقلاً عن: Nawid 1999, 136). وهكذا، عادت حركة العصرنة لتقترن من جديد بأوربا، وعاد معها أيضاً اعتقاد إمكانية غرس تلك التجربة في مناطق غير أوربية. فبدأت وقتذاك حقبة من الإصلاحات الكاسحة؛ ففي شهر آب/ أغسطس 1928 دعا الملك مجلس التجمع الكبير (أو ما يُعرف باللويا جيرغا) للانعقاد أملاً في الفوز بدعم عام وشامل لبرنامجه. وهناك تبين أن من بين القضايا الأشد حساسية من غيرها مسألتَي إلغاء لبس النساء البرقع، وعلمنة عديد من الأجهزة الإدارية الحكومية العاملة في مجالَي القضاء والتعليم. وبالنسبة للمسألة الثانية، فهي تعني أن علماء الدين سيخسرون كثيراً من مهامهم الحكومية التقليدية (145).

ولكي يضع الملك إصلاحاته الشاملة هذه موضع التطبيق، عمد إلى ممارسة كثير من السلطات والصلاحيات الاستبدادية؛ فأعطى علماء الدين بذلك أسباباً مشروعة للاعتراض عليها، نظراً إلى أن «الاستخدام الاعتباطي للسلطة من قبل الحكومة على هذا

النحو قد تجاوز كل المبررات» (151). ولعل ما ضاعف من شكوك هؤلاء العلماء وريبتهم هو تطبيق معاهدة للتعاون بين أفغانستان وتركيا، كان الملك قد أقرها خلال زيارته لهذه الأخيرة. وما هو إلا عام واحد حتى كان الملك قد تسبب في انفضاض الجميع من حوله، حتى إنه اضطر إلى التخلي عن العرش لصالح شقيقه الأكبر في كانون الثاني/ يناير 1929.

ومع أن إخفاق جهود الملك أمان الله وخططه يمكن أن يعزى إلى انتفاضة أشعلت فتيلها «صراعات القبائل وولعها بالحروب» (Poullada 1973, 159)؛ فإن الحقيقة التي تظل قائمة هي أن التحولات التي شهدتها أفغانستان تمثل إلى حد كبير نتاجاً لحركة الحداثة، شأنها في ذلك شأن تلك التي حدثت في إيران. ومثلما تزعَّم تيارات الحداثة الجديدة في إيران أناس لم يمتلكوا إلا قدراً ضئيلاً جداً من الدراية المباشرة بالعالم العصري، فإن ملك أفغانستان لم يكن هو الآخر ليعرف إلا القليل عن الفوارق الطفيفة في حركة العصرنة، وما تنطوي عليه من دعوة إلى التحرر والانعتاق (135).

وعلى الصعيد العالمي، فقد كان على صواب من وصف تلك الحقبة بأنها «عصر الإمبراطوريات». فالمد الإمبريالي كان قد بلغ الذروة إذ فرضت كل من روسيا وبريطانيا وفرنسا هيمنتها على المنطقة بأسرها. وإيران نفسها جرى تقسيمها عام 1907، إلى شمال خاضع لروسيا، وجنوب تتحكم به بريطانيا. وما إن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها حتى كانت بريطانيا قد حوّلت سياستها من مساندة الحركة الدستورية إلى توجيه الدعم لإقامة حكومة مركزية قوية في إيران، لمواجهة النظام الدستوري الذي اقترن بالاضطراب والفوضى.

البيئة الفكرية: الإصلاحات الدينية

لعل أحد النتاجات الرئيسية لعملية التفاعل ما بين التحولات الداخلية والتيارات الخارجية كان ظهور طيف فكري دينامي في إيران؛ فأولاً كانت هناك هيمنة تامة لطبقة المثقفين الحداثيين. ففي الوقت الذي تركزت فيه ظاهرة التغريب بفرض التحولات

الفوقية في عهد الشاه رضا على التشبه بأوربا، وفرنسا وإنجلترا تحديداً، فقد تحولت بؤرة الاهتمام نحو "الأمركة" إبان حكم ابنه. واتخذت هذه الطبقة موقفاً مسانداً لهذه التحولات الشاملة في كلا العهدين؛ بل إن عباس إقبال، وهو أحد أبرز مؤرخي عصره، قال: «لم يبق هناك اليوم أدنى شك في أن الحضارة الأوربية هي منبع رخاء الإنسانية وتقدمها. وإضافة إلى ذلك بات من الحقائق الثابتة أن كل من ينكر واقعاً بيّناً كهذا إما أنه فاقد لعقله وإما مخادع منافق» (Iqbal 1326/1937, 1). فقد كان التغريب إذاً "واقعاً بيّناً" لا حاجة فيه إلى برهان أو تقويم.

ومن هنا فقد دعا حداثيو ذلك الزمن إلى الرضوخ التام لسلطان الدولة القوية التي أقامها رضا خان؛ وهم قد آمنوا بأن الاستراتيجية الفضلى لضمان تقدم البلاد تكمن في تقبل الغرب ومناهجه وأنماط عيشه تقبلاً مطلقاً. ولكنهم مع ذلك أضافوا أن السبيل إلى بلوغ غاية كهذه تتمثل في بروز ديكتاتور متجبر. وعلى سبيل المثال، ففي مقال تحت عنوان «ثورة اجتماعية: حاجة ملحة إلى ظهور ديكتاتور» يقول مشفق كاظمي: «إن أردتم يوماً التنعم بتلك الحرية التي عمت أوربا، فعليكم خلق الديكتاتور المستنير؛ نعم، ديكتاتور ذو معرفة وطاغية مثالي، يتبنى نهج التطور سنوات طوالاً في كل خطوة يخطوها» (Kazemi 1303/1924, 11). وعندما أمكن للشاه رضا تقوية دعائم سلطته، فإن المفارقة هنا هي أن دعاة الثورة وأنصارها أنفسهم وصفوه بالمخلّص.

ومع هذا، فإن طائفة مؤثرة ظلت على ولائها لمسيرة العصرنة، على رغم الانتصار الذي حققته حركة الحداثة؛ وصارت البلاد تتحرك سريعاً في الاتجاه الذي وجد من يناصره في مفكر كالسيد حسن تقي زاده، لتسبغ على نفسها «صبغة أوربية في ظاهرها وجوهرها، وسماتها المادية والروحية» (Aryanpour 1350/1971, 2:232). ووقتئذ، كانت الأصوات الداعية إلى التحديث ماتزال ناشطة، بل حفظت لنزعة الاعتدال الإيرانية حيويتها أيضاً. وفي هذا الشأن يكتسب أهمية المقطع الآتي المقتبس من مجلة إيرانشهر التي كانت تصدر بإشراف كاظم زاده، وكان قد نشر بعد مضي سنتين على حركة رضا خان الانقلابية «إن من بين النقاط التي ينبغي التنبه لها هي أننا نوصي بالاعتدال، وتجنب أي

شكل من أشكال التطرف؛ ليس بداعي الخوف ولا رغبة في المحاكاة والتقليد، بل لإيماننا بأن هذا هو الطريق القويم. وقد قلنا مراراً وتكراراً إن إيران، سواء روحاً أو عقلاً، ظاهراً أو جوهراً، لا ينبغي لها التمثل بالفرنجة. ولكنها في الوقت عينه لا ينبغي لها أن تظل على ما هي عليه من حال اليوم؛ بل عليها انتهاج مسار التقدم، وبناء حضارتها التي تمكن تسميتها بالإيرانية» (نقلاً عن: Behnam 1375/1996, 120–121).

غير أن الدعوة للعصرنة الأكثر تميزاً وفاعلية هي التي وجدت خير تعبير لها في الحركة الشعبوية القومية التي قادها مصدِّق، ففي جوهر تطلعاته وآرائه تكمن فكرة استعادة الإيرانيين لثقتهم بأنفسهم. وعلى حد قول مصدِّق نفسه، فإنه «بعد خبرة خمسين عاماً من الدراسة والبحث، خلصتُ إلى أنه لا شيء يمكن أن يتيح للأمة الإيرانية التغلب على ما يواجهها من مشكلات ومآزق لا حصر لها في سبيلها نحو الرخاء والعظمة، إلا ضمان الحرية والاستقلال التام» (نقلاً عن: Afshari 1379/2000, 16). وبحسب مصدِّق، فالسبيل العملية لبلوغ هذا الهدف ليس إلا حرية الفكر؛ وهذه قد تُرجمت إلى مبادئ "الدستورية" على الصعيد الداخلي، وإلى سياسة خارجية مستقلة على الصعيد الخارجي. ويصف مصدِّق هذه السياسة الخارجية بسياسة "التوازن السلبي"؛ ويعني بها البقاء على مسافة واحدة من القوى العظمى وقتذاك. وحول ذلك يقول مصدِّق: «لقد قبلت أن أتحمل مسؤوليتي عضواً في البرلمان لا لسبب غير النهوض بمهمة مقدسة واحدة، والتي تشتمل على تطبيق مبادئ الحركة الدستورية والحرية داخلياً، والأخذ بمبدأ التوازن السلبي خارجياً» (78).

ومن المهم الإشارة هنا إلى أن هذا المشروع لم يكن موجهاً ضد أحد. فعملية التحديث الإيرانية كانت وماتزال تستهدف التطور وبناء الثقة بالذات. وفيها يكمن شكل الدولة التي كان مصدِّق تواقاً إلى إقامتها، في إطار الحضارة، والديانة، والقومية الإيرانية؛ فكما يقول: «يتعين علينا الارتقاء بأنفسنا إلى مستوى الاستقلال الحقيقي، فلا نتحرك إلا بدفع من مصالح إيران، ومن سعينا لصيانة قوميتنا، وديانتنا، وحضارتنا» (نقلاً عن: *Mossaddeq va Nehzat Melli Iran* 1357/1978, 5).

ووقتذاك كان التيار اليساري يمثل الحركة القوية الأخرى، وقد تأثر برموز مثل جان-جاك روسو (1712-1778)، وكلود-هنري دو روفروي (ولقبه الكونت دو سان-سيمون) (1760-1825). ولعل أبرز قادة هذا التيار هو سليمان ميرزا إسكندري الذي تزعم الحزب الاشتراكي الإيراني (1921-1926). وكان أعضاء هذا الحزب قد تحالفوا في بادئ الأمر مع جماعة الديمقراطيين في البرلمان الإيراني؛ إلا أنهم شرعوا في توطيد علاقتهم شيئاً فشيئاً بالحزب الشيوعي الإيراني، الذي كانت نواته قد تشكلت في أعقاب الحرب العالمية الأولى على يدي تقي أراني (المتوفى عام 1937)، الذي كان قد تلقى تعليمه في برلين خلال عشرينيات القرن الماضي. وعلى الرغم من أن أراني كان طالب طب، فقد استهوته الأدبيات والمؤلفات الماركسية، ولدى عودته إلى إيران امتهن التدريس في جامعة طهران الحديثة النشأة آنذاك، و«أسس، بالتعاون مع زملاء سابقين كان قد تعرف إليهم في أوربا، مجلة طغى عليها الطابع النظري إلى حد بعيد أسماها دنيا (العالم)» (Abrahamian 1982a, 157). وبدا أن أراني وجد بيئة متفتحة يمارس نشاطاته فيها، فقد كان هناك كثير من الإيرانيين من هم على استعداد لسماع أفكار "جديدة" كهذه.

وتزامن زمن التشرذم السياسي في إيران مع اندلاع ثورة أكتوبر في روسيا عام 1917، وتأسيس أول نظام حكم ثوري ماركسي في موسكو؛ وهو الذي عمل على مساندة التيارات الماركسية في عموم أرجاء العالم، بما في ذلك إيران. وبرأي عنايت الله رضا، وهو الضابط الإيراني وعضو الحزب الشيوعي الإيراني سابقاً، وأحد أبرز المؤرخين والكتّاب اليوم، فإن ثمة أسباباً أربعة تقف وراء جاذبية الفكر الماركسي والشيوعي، وتلك هي أن: «(1) الاتحاد السوفيتي كان يقف في طليعة قوى التقدم والإنجازات الفكرية؛ (2) ومقارنة مع ضباط قوات الحلفاء الذين يدّعون التفوق لأنفسهم، فقد كان الضباط السوفييت يعاملوننا باحترام أكبر؛ (3) وكان واضحاً أن السوفييت يحاربون المجتمعات الطبقية، ويدافعون عن مصالح الطبقة العاملة، الأمر الذي حظي بالتعاطف والتجاوب من قبل المثقفين الإيرانيين؛ (4) كما أن قيام السوفييت بإنشاء مكتبة على درجة عالية من النشاط

والحيوية وسط مدينة طهران، قد وضع في متناول المثقفين والمفكرين الإيرانيين كثيراً من الكتب والمؤلفات ذات الطابع التقدمي» (رضا 1992، مقابلة).

لا خلاف على أن المبادئ والأفكار الماركسية واليسارية كانت قد احتلت الموقع الأبرز في الحياة الاجتماعية الإيرانية حتى الستينيات، عندما جاء أناس مثل جلال آل أحمد بمنحى منافس للخطاب والنقاش المحليين. والمفارقة هنا هي أن الفكر الماركسي نفسه كان قد أسهم إلى حد كبير في ظهور الخطاب الإسلاموي إلى العلن، وذلك عندما استبعد كل ما سواه من تيارات ومذاهب فكرية أخرى. فالفكر التقدمي في معناه ظلَّ، ولأمد طويل، يعني تلك الأفكار التي تحظى بالإقرار والدعم من جانب حزب توده (الحزب الشيوعي الإيراني)؛ ولا يصبح المرء تقدمياً من أي نوع كان إلا إذا ارتبط باليسار. وكما عبَّر الباحث الإيراني أحمد أشرف عن ذلك بحق، فإن «كبار الشعراء والكتّاب، وطلبة الجامعات من ذوي الاهتمامات السياسية، والمثقفين والمفكرين الملتزمين، كانوا يعدون من المتعاطفين مع الفكر الماركسي» (Ashraf 1990, 117). وفي عام 1945 ازداد تأثير حزب توده ونفوذه في الحياة الفكرية الإيرانية قوة عندما اختير عضو الحزب فريدون كشاورز لتولي منصب وزير التربية.

أما التيار الفكري الآخر الذي أثار هياجاً واضطراباً في أوساط الإيرانيين من ذوي التوجهات الإسلامية فهو حركة الإصلاح الإسلامي، وهي الحركة التي كرست جهودها لتحديث الفكر الديني، وكما أوضح ذلك كل من شريعت سنكلجي (1890–1944)، وأحمد كسروي (1890–1946)، وعلي أكبر حكمي زاده (المتوفى عام 1988). وقد اغتيل كسروي على يد جماعة فدائيان إسلام المتطرفة المتعصبة؛ وانسحب حكمي زاده من الحياة العامة قبل أن يقضي نحبه مغموراً منسياً في طهران. ويجدر بنا تقديم وصف موجز لكل منهم.

أول هؤلاء الثلاثة ميرزا رضا قلي سنكلجي، وهو من أقارب الشيخ فضل الله نوري، أحد أنصار التيار التقليدي؛ وقد انقلب سنكلجي عليه ليتبنى نهجاً إصلاحياً، اعتقاداً منه أن رسالة الديانة الإسلامية الجوهرية (التوحيد) قد انهارت من حيث الأساس. وبعد أن

أكمل سنكلجي دراسته الأولية في إيران، توجه إلى النجف (العراق)، حيث برزت موهبته في أنه طالب متقد الذهن. وقد ألّف كتاباً ممتازاً إلى الحد الذي جعل آية الله نائيني يمنحه لقب "شريعت"؛ ومن هنا ذاع صيته باسم شريعت سنكلجي. وقد عاد بعد ذلك إلى إيران، ليؤسس عام 1931 "دار التبليغ الإسلامي" بوصفها منظمة تعمل على نشر العقيدة الإسلامية. وعلى ما يبدو، فإن النهج الإصلاحي الذي تبناه جاء متوافقاً مع سياسة الدولة الإيرانية في هذا الشأن، فحظي لذلك بدعمها وتشجيعها، وحصل منها على قطعة أرض وسط مدينة طهران ليقيم عليها تلك الدار (Richard 1988, 164). ومع ذلك فقد حافظ على استقلاليته؛ ورفض محاولات وزير البلاط الرامية إلى «دفع سنكلجي ليكون في نشاطاته أكثر قرباً من الوظائف الحكومية»، وفضّل أن يقيم أوده بما يدره التدريس الخصوصي عليه (163). ولعل استقامة سنكلجي واستقلاليته هما السبب الذي يقف وراء شعبيته الكبيرة، حتى إن أتباعه صاروا يطلقون عليه لقب "المصلح الكبير". كما أنه تجنب، خلافاً لأحمد كسروي وعلي أكبر حكمي زاده، مهاجمة علماء الدين بصورة مباشرة، وقصر انتقاداته على المؤسسة الدينية وضمن حدود الجدل والنقاش اللاهوتيّين، مستنداً في المقام الأول إلى الشواهد والأمثلة القرآنية.

وقد صدر لسنكلجي كثرة من الكتب؛ إلا أن أعظمها إثارة للجدل هما كتابا: **كليد فهم قرآن** (المفتاح لفهم القرآن)؛ **اسلام ورجعت** (الإسلام والانبعاث). ويوجز سنكلجي الهدف الرئيسي لأول هذين الكتابين بالقول: «لقد تنبهت أن هناك كثيراً من الخرافات والأوهام والحيل، وكلها تنسب إلى العقيدة. وصرت أرى في مجتمعنا ديانات زائفة وعقيمة باتت تحل بديلاً للإسلام؛ فأصبح من المستحيل التمييز بين الإسلام والمعتقدات الخرافية... فوجدت نفسي ملزماً بتطهير ديانتنا... وإظهار وجهها الحقيقي للمسلمين» (Sangelaji 1321/1942, 6). غير أن المعتقد الحقيقي الضائع الذي هو بحاجة إلى إعادة اكتشافه إنما هو التوحيد. وإذا كان المشركون هم خصومه، فإن الخصم الأكثر أهمية هو طائفة الأولياء الذين ينسبون إلى ذرية أئمة الشيعة (الذين يطلق عليهم بالفارسية "امام زاده").

وفي الكتاب الموسوم توحيد عبادت، يكتاپرستي (توحيد العبادة، التعبد لإله واحد) (Sangelaji 1322/1943) ينتقد سنكلجي هذه الظاهرة، ويتساءل ببلاغة واضحة: كيف يمكن للناس مشايعة هذا العدد الكبير منهم، بينما يقول الله للإنسان إنه ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (سورة ق، الآية 16)؟ وبحسب سنكلجي، فإن المرء إذا أراد التحرر من الشرك، فعليه اللجوء إلى الينبوع الأصل، أي القرآن الذي يأخذه إلى الكمال؛ ذلك أن «القرآن -والحديث لسنكلجي- يجعل الإنسان صالحاً؛ وهدفه إرشاد الناس إلى الصراط المستقيم؛ ومتى ما تحقق لهم ذلك فكل أفعالهم ستكون صائبة، وسيكون كل ما امتلكوه من معارف صالحاً» (Sangelaji 1321/1942, 44; also Richard 1988, 168). ولكي يفهم المرء القرآن فهو بحاجة إلى مقاربة سليمة وإلى بعض الوسائل والأدوات؛ وكما يعرضها سنكلجي في كتابه المفتاح لفهم القرآن، الذي يمثل مقدمته التحليلية للقرآن، ويقول: «إن غايتي هي بيان السبيل إلى فهم القرآن؛ إذ إن بعض المضللين من البشر قد سدوا الطريق إلى فهم الإسلام، ولم يسمحوا لأحد بالوصول إلى منبع التوحيد هذا وبحر الحقيقة» (1321/1942, 8). ولعل العقبتين الكبريين اللتين تعترضان هذه الطريق هما: التركيز أكثر مما ينبغي على التفسير الخفي والحصري للأهواء والشهوات، والتطبيق الحرفي للوصايا والتعاليم القائم على التقليد؛ «بمعنى التكرار الساذج والسطحي لأفكار القدماء وأفعالهم» (Richard 1988, 168)؛ ولا ريب في أن هذين التوجهين قد حجبا الجوهر الحقيقي للإسلام. وعلى الرغم من أن طرح سنكلجي يمثل انتقاداً سلبياً ودقيقاً، فقد عُد هذا موقفاً فكرياً يتهدد مواقع كثير من أفراد طبقة علماء الدين، الذين شعروا بأنهم باتوا هم المستهدفين بهجوم كهذا.

وفي الوقت نفسه تقريباً دعا أحمد كسروي إلى تنقية الديانة الإسلامية مما علق بها من شوائب. وكسروي هذا مفكر متعدد المواهب، ويجيد التحدث بغير لغة؛ وكان قاضياً ومؤرخاً، ويعد من أبرز أنصار الحركة الدستورية. كتب مرة يقول إن نتاجات الكتّاب الإيرانيين في القرن التاسع عشر كان «لها وقع الصدمة على نفسي، وأضرمت النار في داخلي» (Kasravi 1355/1976, 47). وقد اشتهر كسروي فيما بعد بأنه أحد أقوى دعاة

الحرية في إيران، وتوصف كتاباته عن الحركة الدستورية في البلاد بالأكثر أمانة وموثوقية. وقد كرَّس حياته للترويج للعصرنة والدفاع عنها؛ وشيئاً فشيئاً باتت مواقفه وآراؤه أكثر إثارة للجدل حين صار يتخطى حدود الخلافات ذات الطابع الديني الصرف.

ولعل خير ما عبَّر عنها كتابه الموسوم **ما چه ميخواهيم** (ما ينقصنا)، الذي جمع فيه سلسلة مقالات كان نشرها في مجلته الشهرية **پيمان** (الميثاق)؛ وقد اعتبرت هذه المواقف والآراء خطراً يتهدد المثقفين من أنصار الحداثة وعلماء الدين التقليديين على حد سواء. وعلى الصعيد الفكري، واجه كسروي خصمين من نوعين مختلفين، وكل منهما كان يشكل عقبة كأداء في مسار عملية التحديث الإيرانية. وفي هذا الاتجاه كتب كسروي قائلاً: «الناس هذه الأيام يشكلون فئتين اثنتين؛ واحدة تصر باسم التدين على تأليه مذهبها؛ وأخرى أكبر عدداً قد تخلت عن دينها كليةً، وتبنت الأفكار الأوربية باسم "العصرنة والحضارة"» (1358/1979, 76). ومن بين أكثر أشكال «تأليه العقيدة» تطرفاً: المذاهب الشيعية، والبهائية، والصوفية، و"الأوربة"، والعلمانية. وكل من «هذه الطرائق "الخبيثة" الخمس قد اتخذت مسارها الخاص بها، ولكنها الآن تعمل على توحيد صفوفها... لتقضي بذلك على جميع التوجهات الحقيقية السليمة» (1357/1978, 45).

وترد انتقادات كسروي للأوربة والعلمانية في جميع أعماله، ولكن دحضه للمذاهب الشيعية والبهائية والصوفية جاء في ثلاثة كتيبات طعن من خلالها في نظمها الإيمانية. وشعر كسروي في الوقت عينه أن السبيل للتقدم تكمن في اتباع المنهج النقدي الدقيق؛ أي ليس الاكتفاء بتوجيه النقد إلى «هذه الطرائق "الخبيثة" الخمس» فحسب، بل التنبيه أيضاً على ما يمكن تخليصه منها.

وعلى سبيل المثال، فهو يرى أن مذاهب الشيعية والبهائية والصوفية لم تتفهم تعاليم الدين تفهماً دقيقاً؛ وهو في هذا الصدد يوضح موقفه كما يأتي: «نحن اقترحنا "طريق الخلاص"، وبه نعني العيش في هذا العالم بخصائص الصلاح، والاعتداد بالنفس، والطهارة؛ والتعرف إلى العالم ومعناه، في إطار الصراط الذي رسمه لنا الله» (216).

ويمضي إلى القول: «إن الخطوة الأولى على هذه الطريق تتمثل في العودة بالدين إلى معناه الحقيقي» (110). وينبغي للمرء أن يتنبه على أن الدين بالنسبة له لا يعني مجموعة من الشعائر أو الأحكام والتعاليم؛ وعلى الأصح فإن «الدين بمعناه الحقيقي هو معرفة العالم والعيش فيه طبقاً لأحكام العقل والصواب» (1336/1957, 24). أما بالنسبة للأوربة، فلعل المقطع الآتي لا يحتاج شرحاً أو توضيحاً:

> يمكن للمرء القول إن ما تعلمه الإيرانيون من الأوربيين يتمثل في الميادين الخمسة الآتية: (1) الحكم الدستوري، وتنظيم حياتهم وفقاً لأحكام القانون، والروابط الوطنية، والنظم الإدارية، والخدمة العسكرية، وأمور أخرى من هذا النوع؛ (2) علوم الجغرافيا، والتاريخ، والفيزياء، والكيمياء، والفلك، والرياضيات...إلخ؛ (3) الغزل والنسيج، والحياكة، واستخدام المكنات الزراعية، والاختراعات الأخرى؛ (4) "الشعور" بالأوربة، بما ينطوي عليه من تضخيم لمفهوم الحضارة، والصخب المقترن بالتقدم، واعتماد أساليب أدبية جديدة، وما شابه ذلك؛ (5) الفلسفة المادية، بما تشتمل عليه من التعاليم الخبيثة للنظرية المادية، والتعامل مع الحياة على أنها حلبة صراع ليس أكثر، وغير ذلك من أفكار غير ذات جدوى. وليس بخاف أن الميادين الثلاثة الأولى صالحة ونافعة... في حين أن الميدانين الأخيرين سيئان وباهظا الكلفة (Kasravi 1978, 53).

ويمكن القول إن كسروي هو أول إيراني يطلق سهام نقده صوب الحداثة والأوربة قبل أن يبتكر جلال آل أحمد مصطلح "التسمم بالغرب" ويتبناه على أنه نهج خاص به. ومهما يكن من أمر، فإن أفكار كسروي وآراءه كان لها في الحال وقع سلبي على علماء الدين الشيعة، الذين شعروا بالخطر يتهددهم، لا من كتاباته فقط، بل من أعمال أتباعه ومؤيديه أيضاً؛ وأكثرها إثارة للجدل كتابات علي أكبر حكمي زاده، وهي التي سأتناولها لاحقاً في سياق الحديث عن خميني في مقتبل عمره.

الأصوات المعبرة

تمخضت ردات فعل الإيرانيين من ذوي التوجهات الإسلامية على هذه التحديات السياسية والفكرية عن ولادة أول أجيال الحركة الإسلامية. ولأن هذا الجيل كان مدركاً للموقف الدفاعي الذي اتخذته ديانته، فقد أولى اهتماماً أكبر للعناصر الدينية للعقيدة

الإسلامية (بحسب فهم الغرب للدين). وضمت هذه الحركة أناساً وجماعات مختلفة الميول والمذاهب، ولذا لا يمكن اعتبارها وحدة متجانسة؛ بيد أن تجمعين مهمين اثنين لردات الفعل هذه ظهرا إلى الوجود بصورة تدريجية. تمثل الأول في استجابة الأصوات المتمركزة في قم، التي انطلقت من داخل مؤسساتها التقليدية، واتسم حديثها بنبرة محافظة، وتمحور حول حماية المعتقدات الإسلامية والحفاظ عليها. فكان أن أعاد هذا التجمع الأول الروح للمركز الشيعي هناك؛ ويجوز لي أن أطلق على هذه الأصوات في مجملها وصف "إسلام قم". وفي طهران، انطلقت الاستجابة الثانية من داخل بيئة المؤسسات العصرية، وأبرزها معاهد التعليم العالي الجديدة، وبتحديد أكبر جامعة طهران. وقد بدا واضحاً استعداد أعضاء هذا المركز للتكيف وفقاً لضرورات العصر الراهنة؛ فصاروا من ثم ينادون بإحياء الإسلام من جديد، وشعروا بأن عليهم ضمان تقبل الجيل الإيراني الحديث النشأة لهم داخل الجامعات الجديدة. ومن هنا فإن هاتين المدينتين (قم وطهران) لا تشيران فقط إلى موقعين جغرافيين مختلفين، ولكن تمثلان نهجين فكريين متميزين.

ردد "إسلام قم" خطاباً بدا أكثر محافظة تقريباً؛ بينما اتسم خطاب "إسلام طهران" بقدر أعظم من الليبرالية. وفي الوقت نفسه، ولأن كلا النهجين كان على وعي وفهم تامّين للتحديات الكامنة في نظام الحكم الاستبدادي الذي لن يتردد عن قمع أي شكل من أشكال الاعتراض السياسي وسحقه، فقد حرص على تكريس قدراته لإحياء العقيدة الإسلامية في الميدانين الثقافي والاقتصادي على مستوى عموم المجتمع الإيراني.

إسلام قم: حائري وخميني وبروجردي

حائري

في آذار/ مارس 1921 استقبلت قم آية الله حائري يزدي، زائراً متميزاً سيشكل عاملاً حاسماً في بناء مستقبل المذهب الشيعي بوصفه ديانة أولاً، ودوره -أي المذهب- في الحياة السياسية الإيرانية. وكانت قم قد تحولت منذ العهد الأول للإسلام، إلى موطن لكثير من

الرموز الشيعية، لكنها اكتسبت شأناً كبيراً عندما أصبحت مرقداً للسيدة فاطمة المعصومة، شقيقة الإمام الشيعي الثامن (علي بن موسى الرضا) التي توفيت هناك عام 816 في أثناء سفرها لرؤية شقيقها في مشهد التي تقع في الشمال الشرقي من إيران (Davani 1371/1992, 111). وكان ضريحها قد بُني في عهد الحاكم الصفوي الشاه عباس الأول (1571-1629)؛ فتحولت المدينة من ثم إلى مركز بالغ الأهمية للمذهب الشيعي بفضل «الاهتمام العظيم الذي أولته السلالة الصفوية لقم، ولرجال الدين فيها، ولتحقيق الرخاء لقاطنيها» (115).

واكتسبت قم أهمية أكبر حين أسس الملا محسن فيض مدرسة فيها، أسماها "المدرسة الفيضية" نسبة إلى اسمه. ومع ذلك، ففي أواخر القرن التاسع عشر لم تكن قم على قائمة المراكز الشيعية المهمة كطهران وأصفهان، والنجف (في العراق). وثمة وصف للمدينة يمكن الاطلاع عليه ضمن تقرير تاريخي نشرته صحيفة حوزة قم كالآتي: «منذ مطلع القرن الرابع عشر (وفق التقويم الإسلامي، الموافق لعشرينيات القرن العشرين الميلادي)، أي قبل ثمانين سنة مضت، كان الدمار كبيراً في كل مكان، إلى حد أن منازل السكن التابعة لأهم مدارس قم، ونعني بها المدرسة الفيضية، قد تحولت إلى مخازن يستخدمها التجار المحليون» (“Tarikhcheye Hozeye Élmiye-ye Qom” 1340/1961, 42). وإلى جانب مصادفات سعيدة أخرى، فإن نزوح حائري إلى المدينة سوف يقلب أوضاعها هذه إلى الأبد. ولعل حائري ما كان ليتخيل أن خطوته هذه ستسهم في تغيير المذهب الشيعي ومصائر معتنقيه، على حد سواء، لأمد طويل قادم. فقد كشفت سيرته وأفعاله والتيارات الفكرية التي آزرها، عن طبيعة الفكر السياسي لـ"إسلام قم" في تلك الحقبة.

ولد حائري في مهرجرد القريبة من مدينة يزد، وبعد أن تلقى تعليمه الأولي في يزد، توجه إلى النجف لإكمال دراسته على يدي آية الله محمد تقي شيرازي (المتوفى عام 1920). ويبدو أن حائري كان من الطلبة المجدّين اللامعين؛ وسرعان ما أمسى الطالب الأثير لمدرّسه بفضل تواضعه واعتداله. وفي غضون ذلك صاحَب نجل الحاج آقا محسن (المتوفى عام 1910)، وهو أحد النخب السياسية-الاقتصادية والاجتماعية في مدينة آراك الواقعة

على بعد مئتي ميل جنوب شرقي طهران. ونجل محسن هذا قد دعا حائري للإقامة معه هناك (وهذا عرف شائع بين العلماء التقليديين والشعراء) والسعي للفوز برعاية إحدى العائلات المحلية المتنفذة.

بدأ حائري التدريس في المدرسة الدينية التي تديرها عائلة الحاج أقا محسن. وكان وصوله أصلاً قد تزامن مع اتقاد جذوة الثورة الدستورية في إيران، فاتجه نحو معسكر "الدستوريين" ليشارك في حملتهم. ونعرض فيما يأتي لنشاطاته كما جاء على لسان إبراهيم دهقان (المتوفى عام 1987)، وهو أحد أهم مؤرخي آراك وأكثرهم موثوقية: «في بداية الحقبة الدستورية في مدينة آراك، وكما هي الحال في غيرها من المدن الإيرانية، استقطبت حمى الثورة أناساً كثيرين. وانهمك الجميع في تشكيل تجمعات سرية وشبه سرية، بشتى أنواعها... وحين أقدم أحد أبرز دعاة الديمقراطية على تأسيس جمعية [سياسية]، بادر حائري إلى الانضمام إليها لمدة وجيزة، بل إنه تولى قيادتها» (Dehgan 1331/1953, 19–20).

وفي آراك نفسها اعترضت جماعتان بارزتان على نشاطات حائري السياسية. فمن هذه الجهة ساور القلق شخصيات دينية تقليدية، بمن في ذلك "أمناء المدرسة" نفسها، لاعتقادهم أن أي نشاط سياسي إنما هو تصرف غير حكيم وليس له ما يبرره (20). ومن الجهة الأخرى، هناك الحاج أقا محسن نفسه الذي يعيش حائري في كنفه، وقد ساءه ذلك لأن أمر الثورة والثوريين لم يكن ليعنيه بشيء؛ بل إنه في واقع الحال كان قد اتخذ «موقفاً معارضاً قوياً للثورة الدستورية الفارسية لعام 1905؛ وكان يأمل في تعاون حائري معه» (Hairi 1982, 342). فقرر بالتالي «سحب الدعم المالي الذي يقدمه له»، مجبراً هذا الأخير على ترتيب أوضاعه لمغادرة عائلة أقا محسن، والرحيل فيما بعد عن المدينة بتعقل وحذر (بادكوبه اي 1990، مقابلة).

وحين عاد حائري إلى العراق عام 1911، كان قد أصبح عالماً ضليعاً بأصول الفقه ومبادئه. وبدا واضحاً وقتئذ أنه قرر أن ينأى بنفسه عن ميدان النشاطات السياسية والعامة. ولعل أولى علائم نهجه الجديد هذا هو قراره بعدم المكوث في النجف، المدينة

«التي كان لها دور جدي في الثورة الدستورية [1905]؛ ولـذلك رحـل عنهـا إلى كـربلاء، حيث قصر نشاطاته على الدينية منهـا فقـط» (Hairi 1982, 342; *Homayun* no. 2, 4). ولم يمضِ على وجوده في كربلاء سوى سنتين حتى دعاه صديقه القـديم للعـودة إلى آراك؛ ربما بسبب وفاة والده، وربما أيضاً لأن جذوة الثورة الدستورية كانت قـد خمـدت إلى حـد كبير. وكانت تلك هي المدة التي برز فيها حائري زعـيماً دينيـاً مرموقـاً، لا بفـضل المكانـة الرفيعة التي صار يشغلها فحسب، بل نتيجة لسلـسلة مـن الأحـداث غـير المتوقعـة التـي تصادف وقوعها في تلك الحقبة.

وأول هذه الأحداث ذو صلة برحيل أقا نور الدين، الـزعيم الـديني الأبـرز في آراك، الذي التحق بركب النواب البرلمانيين الذين نزحوا من طهران احتجاجاً على انتهاك روسيا للحياد الإيراني في الحرب العالمية الأولى. وجـراء تـصرفه هـذا صـار يوصـف بأنـه "المـلا السياسي"، ما خلّف انطباعاً ضاراً به لدى أتباعه، الذين يمم كثير مـنهم وجـوههم شـطر حائري طلباً للتوجيه والإرشاد. ومن هنا، فقد تجمع لهذا الأخير شيئاً فشيئاً حـشد ضـخم من الأنصار والمريدين.

الحدث الثاني ارتبط بتعاليم شرعية إسلامية تتعلق بما يُعرف في الفقـه الـشيعي باسـم "موارد الاحتياط" (الأحكام التحوطية)؛ أو تلك القضايا التي لا يرد بشأنها حكم شرعي صريح في الكتب الدينية. وفي حالات كهذه يلجـأ مـن يعنـيهم الأمـر مـن أبنـاء الطائفـة الشيعية إلى عالم دين واسع العلم يختارونه بأنفسهم. وكما ورد في المصادر، فحـين استـشار بعض أبناء مدينة آراك آية الله شيرازي (في النجف) حول ما ينبغي عليهم فعلـه، أو حـول عالم الدين الذي يقصدونه للفصل في قضايا من هذا النـوع، أحـالهم عـلى تلميـذه الـسابق حائري يزدي (Razi 1332/1953, 33)؛ وبذلك فقد حقق لنفـسه منزلـة رفيعـة في آراك، ظل يشغلها حتى هجرته إلى قم.

ويذكر كتّاب سيرة حياة حائري أنه توجه إلى قم في أثناء احتفالات بدء السنة الفارسية الجديدة في آذار/ مارس 1929، تماشياً مع العرف المتبع في السفر إلى مدن الأضرحة والمراقد في ذلك اليوم. وحال وصوله «دعاه كبار رجال الدين في المدينة إلى إمامة صلاة الجماعة، وناشدوه من ثم البقاء والإقامة في قم» (الصدر 1990، مقابلة)؛ فقد أثار اهتمامهم وإعجابهم «اعتدال هذا الرجل، ورقة حديثه، والابتسامة العذبة التي لا تفارق محيّاه» (مهريار 1990، مقابلة). ولعل النظر ملياً في طبيعة السياسات المتبعة في آراك سيكشف للعيان أسباباً أخرى كان لها أثرها في إجبار حائري في آخر الأمر على النزوح من آراك إلى قم؛ ومن بينها أن حائري لم يرُق له تدخل رعاته على نحو متزايد في شؤون مدرسته، التي كان قد وُعد بأن يكون له مطلق الحرية في إدارتها؛ وأن أقا نور الدين قد عاد من منفاه الذي فرضه على نفسه في الجنوب، وبات الآن قادراً على استعادة مكانته الدينية، وتأسيس «مدرسة أحدث وأكبر». ومع عودة رفيقه القديم ليدير مدرسة منافسة لمدرسته، لم يتبق له إلا فرصة ضئيلة لتحقيق حلمه في إقامة مركز ديني قوي؛ وأخيراً فقد خلص على حد قوله إلى أن «أي عالم دين لن يمكنه بلوغ غايته إلا إذا كان قريباً من صاحب معجزة»؛ أي وجوب الإقامة إلى جوار مرقد من المراقد (مهريار 1990، مقابلة).

ويستقر بحائري المقام في قم وقد عقد العزم على تأسيس معقل ديني قوي فيها. ولم تقتصر بداية مهمته على إعادة تنظيم أساليب الدراسة الدينية في قم فحسب، بل على إعادة إعمار المدرسة ذاتها التي كانت مبانيها آيلة إلى الخراب. ولم يمض سوى وقت قصير حتى استطاع تحويل قم إلى مركز ديني مفعم بالحيوية والنشاط. فهو أولاً، كان قد دعا علماء كباراً آخرين للانضمام إليه في مهمته هذه، فلبى كثير منهم دعوته إيجاباً وتأييداً. ومن المرجح كثيراً أن ما عجَّل بتجاوبهم معه هو امتداد مظاهر الحداثة العلمانية لتغطي جوانب الحياة في إيران جمعاء. فالمؤسسة الدينية قد تأثرت سلبياً بشيوع المدارس العصرية، وبعملية إعادة تنظيم السلطة القضائية، و"تسييس" جميع مرافق الوقف الدينية واستحواذ السلطات الحكومية عليها. لذلك رحب طلبة المدارس الدينية ببناء هذا الملاذ الجديد، وسارع عديد من كبار العلماء إلى الذهاب إلى قم نزوحاً من طهران ومشهد.

وثمة حدث تاريخي مفاجئ عظيم النفع كان قد أسهم كثيراً في تعزيز جهود حائري؛ وذلك هو نفي عدد من أهم الزعماء الشيعة من العراق عام 1923. ففي أعقاب نزاع مع الملك فيصل بن الحسين والسلطات البريطانية أفضى إلى إصدار فتوى مناوئة للبريطانيين، قرر تسعة من هؤلاء العلماء اللجوء إلى قم (Akhavi 1980, 28). وعلى الرغم من أن إقامتهم فيها لم تدم إلا أقل من سنة، وتمكنت الحكومة الإيرانية من تأمين موافقة البريطانيين على عودتهم إلى العراق، فإن الأنباء التي تحدثت عن وجودهم في قم أغرت عدداً كبيراً من الطلبة الجدد بالذهاب إليها. وبحسب أحد الشهود المعاصرين، فإن «إرسال أولئك العلماء إلى إيران تسبب في اندلاع ثورة جديدة. فقد تناقل الخبر جميع مراكز المقاطعات الإيرانية، وسرعان ما هاجر كثير من الأشخاص والطلبة الجدد إلى قم... بل إن قم استقطبت أيضاً أعداداً كبيرة من أبناء مناطق أخرى من العالم الإسلامي، لتتحول المدينة بالتالي إلى مكان تتركز فيه العلوم والدراسات ذات الصلة بالمذهب الشيعي على صعيد العالم الإسلامي بأسره» (“Rohaniyat dar Iran,” *Homayun* no. 2, 3–4).

وعلى الرغم من أن بعض الطلبة الجدد ارتحل عن المدينة بعد أن غادرها العلماء المشار إليهم، فإن الغالبية العظمى منهم فضلت البقاء ومواصلة الدراسة فيها. كما أسس حائري مكتباً مختصاً بتوفير "الرسوم الدراسية" ("شهريه" بالفارسية)؛ وهذه منحة مالية شهرية تدفع بشكل مرتب لكل طالب علوم دينية، بصرف النظر عن عمره، حتى بلوغه مرتبة قيادية دينية، أو يتوفاه الله. ومرة أخرى، فإن شيئاً كهذا يوحي بأن حائري كان قد استطاع تأمين موارد مالية للطلبة الدارسين في قم.

وتمثل نشاطات حائري الاجتماعية وتعهداته القوية بضمان مصالح عامة الناس ورفاهتهم، سبباً آخر وقف وراء ما تحقق له من نجاحات. وعلى سبيل المثال لا الحصر، فإليه يرجع فضل إنشاء أول مكتبة عامة في قم (Faiz 1349–1350/1970–1971, 1:681). وخلال الفيضانات الكارثية التي اجتاحت المدينة في حزيران/ يونيو 1934، أمكن لحائري حشد جهود سكان المدينة، وتأمين الموارد المالية اللازمة لإعادة إعمار المناطق التي دمرتها الفيضانات، متفوقاً بذلك على الحكومة المركزية ذاتها من حيث قصر الوقت وعلو

الكفاءة. واستطاع أيضاً صياغة نظام متوازن للتعليم الديني، وإضفاء الصفة الرسمية على مشروع المنح الدراسية التي تدفع للطلبة الدارسين استقطاعاً من ضريبة "الخُمس" الشيعية. ومن المرجح أن مبدأ "ترشيد" الطلبة المسجلين، الذي انتهجه حائري، كان قد استنسخ عن مناهج مماثلة أخذت بها معاهد ومؤسسات عصرية أنشئت حديثاً في البلاد. وإلى جانب ذلك، اتخذ حائري الترتيبات الضرورية لإضافة ملاحق جديدة للمدارس والمؤسسات التعليمية القائمة فعلاً (1:677). ونتيجة لهذا، وبعد مضي عقد من الزمن أو أكثر على وصوله، استقبلت المراكز الدينية في مختلف مدارسها أكثر من 700 طالب. ويعرض الجدول (1-1) أعداد هؤلاء الطلبة كما توزعوا على تلك المدارس.

الجدول (1-1)

طلبة العلوم الدينية في قم، 1935

المدرسة	قاعات الدراسة	عدد الطلبة
الفيضية	91	250
الرضوية	24	43
الناصرية	23	22
حاج سيد صادق	15	18
دار الشفاء	28	42
حاج ملا صادق	25	45
مهدي قلي خان	14	20
أخرى	-	100
مساكن المدينة	-	200
الإجمالي	220	740

المصدر: *Homayun* no. 3, 3, 8.

ومع ذلك، فإن حائري لم يكتب قط بحثاً أو دراسة يعرض فيها آراءه السياسية. لذلك، وبغية وصف الفكر السياسي لـ"إسلام قم" ومواقفه إبان تلك المرحلة، فسوف أستعرض أولاً، وجهات النظر التي تبناها حائري فيما يتعلق بالقضايا الخلافية الأكثر إثارة للجدل وقتذاك؛ وأقدّم ثانياً تحليلاً للنصوص التي نشرتها صحيفة هُمايون التي واصلت الصدور تحت إشرافه لما زاد على سنة.

مواقف حائري حيال القضايا الخلافية

ثمة قضايا خمس من هذا النوع سأتطرق إليها هنا: مبدأ الجمهورية [التمسك بالنظام الجمهوري] في إيران خلال 1923-1924؛ وتغير السلالة الحاكمة؛ وحادثة قم وعائلة الشاه؛ واعتراض المؤسسة الدينية على الخدمة العسكرية؛ ومعارضة علماء الدين لنظام قواعد اللباس الجديد.

ولعل الظاهرة الأبرز في القضايا الأربع الأولى هي التزام حائري ومدينة قم الصمت حيال أداء المؤسسة السياسية. وعند تناول الحادثة التي ارتبطت بهذه النزعة، فإننا نشير إلى الحملة التي قادها رضا خان بهلوي بهدف الإمساك بمقاليد السلطة المطلقة عن طريق المناداة بمبدأ الجمهورية، والسعي لتنصيب نفسه أول رئيس لجمهورية جديدة. وحين تعاظمت موجة المعارضة وغدا واضحاً أن البرلمان لن يقر هذا المبدأ، سارع رضا خان للانقلاب عليه قائلاً: «مادام الشعب غير راغب في مبدأ الجمهورية، فسوف أتخلى عنه» (نقلاً عن: Hedayat 1346/1967, 367). وللتخفيف من وقع الهزيمة التي لحقت به، وكي يضفي شيئاً من الشرعية على منصبه الجديد، توجه رضا خان إلى قم للتشاور مع رموز المؤسسة الدينية هناك.

وعند عودة رضا خان إلى العاصمة، أصدر بياناً تجاهل الإشارة فيه إلى المفاوضات والنقاشات المعقدة التي أجراها مع البرلمان؛ فاكتفى بالقول إنه «بعد تبادل وجهات النظر مع سماحاتهم، وجدنا في آخر الأمر أن من المناسب التوصية بالتخلي عن فكرة الجمهورية جملة وتفصيلاً» (نقلاً عن: Maki 1357/1978, 3:14). وقد حظيت خطوته هذه بموافقة

المؤسسة الدينية، التي بعثت إلى شتى مدن البلاد ببرقية حملت تواقيع كبار آيات الله، بمن فيهم حائري، تقول: «نظراً إلى أن هناك بعض الآراء بشأن مبدأ الجمهورية، الذي حظي بموافقة الشعب عليه... فقد طلبنا من رئيس الوزراء [رضا خان] عند قدومه إلى قم، إلغاء هذه الأفكار» (3:15). ومهما يكن من أمر، فإن المؤسسة الدينية كانت قد باركت ضمناً صعود نجم رضا خان، ورحبت بنبذ هذا المبدأ، لتثبت بذلك أنها هي الأخرى تفضل استتباب النظام والأمن تفادياً لشيوع أجواء الفوضى والاضطراب والتغيرات الدرامية.

المسألة الثانية التي يوحي بها صمت حائري تتعلق بمحاولات رضا خان الهادفة إلى جعل نفسه ملكاً من خلال تغيير السلالة الحاكمة. فبما أن منصب الرئيس لم يبق في متناوله، فما من سبيل أخرى غير العمل على ارتقاء العرش. وعلى رغم الانتكاسة التي تعرض لها فيما يتعلق بفكرة الجمهورية، فقد صار يناور وصولاً إلى موقع أقوى عن طريق الادعاء بأن فساد السلالة القاجارية الحاكمة قد تفشى إلى حد خطير بات يسهل معه خلعها عن كرسي العرش، وإزالة كل أشكال المعارضة. وقد أثبتت تنبؤاته صدقها، فيما صبت في صالحه أجواء العلاقات الودية التي أقامها مع قم.

وتم بالفعل من غير مصاعب كبيرة، إقرار مشروع قانون يقضي بإزاحة السلالة القاجارية عن عرش البلاد، وبتشكيل جمعية تأسيسية. واجتمع يومئذ فريق من المثقفين والمفكرين من دعاة الحداثة لإعادة النظر في بعض أحكام الدستور ومبادئه، وبخاصة تلك المتعلقة بالعائلة القاجارية؛ أي بما يجعلها تنطبق على العائلة البهلوية. وفي تلك اللحظات الحرجة الحاسمة، لم يُسمع اعتراض لا من قم ولا من أي زعيم ديني من بين «الأمناء التقليديين على تعاليم الدين». ولعل من الصعب الفصل فيما إذا كان التزام قم جانب الصمت يمكن أن يعني إقرار ما حدث في طهران، أو أنه وليد الخوف من سطوة نظام استبدادي مطلق. وقد يكفينا القول إن ما غذّى الشرور في نفس رضا شاه هو ضآلة المعارضة التي لقيها من قم.

وتتصل المسألة الثالثة التي ركن حائري إلى الصمت حيالها بحادثة قم التي وقعت عام 1927. وهنا ينبغي القول ابتداءً إن السفور كان يُمارس داخل البلاط، وبخاصة من نسوة عائلة الشاه نفسه، وذلك قبل وقت طويل من اتخاذ الدولة قراراً رسمياً يجيز إزالة الحجاب عن وجوه النسوة اللائي يظهرن في الأماكن العامة، بل تطبيقه أحياناً على نحو لا يخلو من العنف. وفي عشية حلول السنة الإيرانية الجديدة 1306 (آذار/ مارس 1927)، قامت السيدة الأولى في إيران، برفقة سيدات أخريات ينتمين إلى البلاط الملكي، بزيارة مراقد مدينة قم. بيد أنهن لم يلتزمن في أثناء وجودهن داخل أحد المراقد بارتداء الحجاب الإسلامي بشكل دقيق؛ ما دفع بالشيخ محمد تقي البافقي (1875-1941) إلى استثارة مشاعر الزوار الحاضرين وتحريضهم ضدهنّ. وحال سماع رضا شاه بما حدث حضر بنفسه إلى قم، وأمر بجلد الرجل أمام الملأ، وبنفيه إلى مدينة ري. ومنع إضافة إلى هذا، وابتداءً من ذلك اليوم فصاعداً، اتخاذ الأضرحة ملاذاً، تطبيقاً لعرف عام كان متبعاً وقتذاك؛ وهو بذلك إنما يعلن صراحة عن أن حرمة المراقد والأضرحة يمكن أن تنتهك فعلياً بأي وسيلة كانت.

ومرة أخرى يلوذ حائري بالصمت أمام هذه الواقعة وردة فعل رضا شاه عليها؛ وعلاوة على ذلك تجاهل مصير البافقي، على رغم تدخل كاتم أسراره وأقرب رفاقه إليه، وهو الرجل «المكلّف بتوزيع المنح الدراسية الشهرية على طلبة الدراسات الدينية في "بيته"»[4] (فقيهي 1990، مقابلة). بل إن حائري «أنكر أي معرفة له بالشيخ البافقي، طالباً ألا يُذكر اسم هذا الأخير في حضوره من الآن فصاعداً» (Razi 1332/1953, 46).

ويتخذ حائري أخيراً من الصمت ملاذاً حيال قضية الخدمة العسكرية، وما عُرف بأنه "مؤتمر قم" لعام 1928. فالقرار الذي اتُّخذ بتطبيق قانون الخدمة العسكرية الإجبارية على أوسع نطاق، والذي ألزم جميع الذكور الإيرانيين بأداء التدريبات والخدمة العسكرية، قد أثار استياء أعضاء المؤسسة الدينية. أضف إلى ذلك أن قانوناً داخلياً آخر كان قد حظر على الإيرانيين من ذوي التوجهات الدينية الإسلامية التدخل في الشأن العام تحت ذريعة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»؛ ما يعني بالنسبة للزعماء الدينيين تخليهم عن أداء مهامهم باعتبارهم أوصياء على تعاليم الدين.

وكان أقا نور الدين أصفهاني، وهو أحد نشطاء الحركة الدستورية (المتوفى عام 1928)، قد اتخذ قبل انقضاء أجله بشهرين (وقيل إنه مات غيلةً) موقفاً متصلباً ضد الحكومة. فقد جمع حوله فريقاً من وجهاء مدينة قم، ووجّه الدعوة إلى جميع القادة الدينيين في البلاد للحضور إلى قم والمشاركة في مؤتمر ينظم لغرض رسم سياسة موحدة ضد طهران. وتبادر طهران إلى إرسال وفد رفيع المستوى للتفاوض مع المعترضين؛ وتتم بالفعل صياغة اتفاق شامل لحسم القضية مبعث القلق. وفي استعراض لعملية التفاوض، لم يُشر أحد أبرز المشاركين فيها بشيء إلى دور حائري فيها (Hedayat 1346/1967, 375–378). وهكذا يعود حائري من جديد لتطبيق مبدأ عدم التدخل.

ولكنه يخرج عن صمته نهاية المطاف عندما أثيرت قضية نظام اللباس الجديد، وأمام حادثة [مسجد] جوهرشاد في عام 1935. ففي حزيران/ يونيو من ذلك العام تم تشريع قانون محلي يلزم جميع الموظفين الحكوميين باعتمار قبعة من نوع خاص، صارت تسمى فيما بعد "القبعة البهلوية". وفي واقع الحال، فقد جاء هذا القانون ليمثل بداية العمل على تطبيق قرار إلغاء حجاب المرأة، أو ما عُرف بسياسة "كشف الحجاب". وخلال احتفال أقيم في شيراز في ربيع العام نفسه، بحضور وزير التعليم والثقافة، ظهرت على المسرح مجموعة من المغنيات وهن حاسرات الرأس. ورداً على هذا الحدث شن عدد من كبار الزعماء الدينيين على اختلافهم، حملة جادة اعتراضاً على هذه الخطوات والقرارات الجديدة. وفي أثناء ذلك توجه حاج أقا حسين قمي (من علماء مشهد) إلى طهران للتفاوض مع الشاه، غير أنه وضع رهن الإقامة الإجبارية في منزله حال وصوله إلى العاصمة. وفي أحد مراقد مشهد، ألقى محمد تقي بهلول، وهو أحد الوعاظ النافذين المتميزين، في تموز/ يوليو 1935، خطبة هاجم فيها سياسات النظام الإيراني في هذا المجال. فما كان من القوات العسكرية الخاصة إلا اقتحام المرقد في عملية أوقعت عديداً من الضحايا بين قتيل وجريح. وكان في إطار ردة فعل حائري على تلك الواقعة أن بعث إلى طهران ببرقية معتدلة اللهجة، قال فيها: «على الرغم من أنني لم أتدخل في أي شأن من الشؤون [العامة]، فقد بلغ سمعي أنه يجري في هذه الأيام اتخاذ خطوات وتدابير تتعارض صراحة مع المذهب

الجعفري [المذهب الفقهي للشيعة] والشريعة الإسلامية؛ وهذا أمر سيصعب عليّ التسامح به وضبط النفس حياله» (نقلاً عن: Razi 1332/1953, 51).

ومهما يكن من أمر، فإن كان الأمناء على العقيدة قد أرادوا بذلك التعبير عن معارضة جماعية للتحولات الجديدة المفروضة على الحياة الاجتماعية-السياسية الإيرانية، فتحركهم هذا جاء متأخراً للغاية. فالنخبة الحداثية الجديدة كانت آنذاك قد تمكنت من إخضاع شريحة واسعة من المجتمع لإصلاحاتها، ووضعت المؤسسة الدينية أمام أمر واقع. وكل ما كانت تنشده هو تطبيع الأعراف والممارسات القائمة بالفعل. وما هي إلا بضعة أشهر حتى حانت ساعة الاختبار، ففي كانون الأول/ ديسمبر 1936 حضر الشاه رضا احتفالاً في أحد معاهد التعليم العالي برفقة زوجته وابنته غير المحجبتين. وهو بهذا الحضور، قد أعلن سفور المرأة رسمياً من دون معارضة أو احتجاج من قم.

ومهما يكن، فبقدر تعلق الأمر بما وقع فعلاً من أحداث، فإن تحركات الأمناء على الشريعة الإسلامية لم تشكل عقبة على طريق تحويل أهداف الحداثيين العلمانيين إلى حقائق واقعة. وفي تقدير أمين بناني، الذي تمثل أعماله حصيلة كاملة لتطورات تلك الحقبة، فإن القيم التي تشكل الأساس لهذه التحولات ذات أبعاد ثلاثة، وهي: «إيمان تام بالمبدأ القائم على النزعة القومية ومركزية الدولة؛ وتطلع إلى ترسيخ هذه النزعة بالتعجيل بتبني الإنجازات العلمية الغربية؛ وانهيار السلطة الدينية التقليدية، وتعاظم النزعة العلمانية» (Banani 1961, 45). وبأي حال من الأحوال، فإن هذا الموقف الدفاعي لم يحل دون صوغ رموز إسلام قم نسخةً جديدةً لمنظومة معتقداتهم. بل إنهم في واقع الحال، واصلوا إعادة بناء معقلهم القوي في قم؛ وثمة نهج إحيائي صار يظهر إلى الوجود شيئاً فشيئاً. ولعل استعراضاً لمحتويات الصحيفة التي صدرت في قم سيكشف لنا طبيعة ردة فعل الإيرانيين ذوي التوجهات الإسلامية في هذه المدينة على قدوم العلمانية، أو استجابتهم لها من الناحية النظرية.

صحيفة هُمايون (تشرين الأول/ أكتوبر 1934-تموز/ يوليو 1935)

على رغم غياب حائري عن ميدان الحياة السياسية، فقد كانت له نشاطات واضحة في الساحة الثقافية، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالدفاع عن فهمه للعقيدة الإسلامية. ولعل أبرز الخطوات الرمزية التي تجسد هذا الموقف هي التي تمثلت في مساندته لصحيفة هُمايون الشهرية التي كانت تطبع في مدينة قم. وبمؤازرة من حائري، وبإدارة اثنين من طلبة العلوم الدينية، فقد تحولت الصحيفة إلى الصوت المعبّر عن هذا المركز الشيعي الناشئ. وكان علي أكبر حكمي زاده هو مؤسس الصحيفة ورئيس تحريرها، وقد سميت بهذا الاسم تكريماً لمحمد همايون بور، الذي شملها برعايته محلياً، وصدر أول أعدادها في شهر مهر 1313 (أيلول/ سبتمبر-تشرين الأول/ أكتوبر 1934)، فيما صدر العدد الأخير منها في شهر تير 1314 (حزيران/ يونيو-تموز/ يوليو 1935).

وحين أصدر حكمي زاده الصحيفة، كان قد وضع نصب عينيه هدفاً رئيسياً هو تقديم العقيدة الإسلامية «كما هي في حقيقتها»، واستهداف طبقة المتعلمين الإيرانيين الوليدة، الذين كفوا عن الإصغاء للملالي (*Homayun* no. 1, 2). وبحسب الناشر، فإن نمط حياة الإيرانيين ذوي التوجهات الدينية الإسلامية «لا يمكن اعتباره أوربياً أو إسلامياً بالكامل»؛ وإنما هو أسوأ من ذلك، جراء طغيان نزعة العقلية الذرائعية بقوة عليه.[5] إنه «متى ما كان التدين يحقق المنافع للناس، فالكل يصبح مسلماً وداعية للإسلام؛ ولكن الكل ينقلب عليه حين يكون المروق مفيداً» (no. 5, 25). لقد أضاعت إيران وجهتها الفكرية؛ وهي في كل الأوقات يتم دفعها دفعاً إما نحو المذهب التقليدي (من دون أن تستخدم العقل لتفهم العقيدة)، وإما باتجاه المادية المفرطة (من غير توظيف العقل عند تبني المعايير العصرية).

يقول أحد كتاب الصحيفة إن «طوفان المادية صار يدمر العالم اليوم، وسرعان ما سيبتلعكِ أنتِ [يا إيران] أيضاً» (no. 8, 10). وهكذا، فقد بدا أن أعضاء هيئة تحرير الصحيفة، ومعهم ناشرها، قد أخذوا على عاتقهم تعريف الإيرانيين بديانتهم، وبفروضها

وتعاليمها، وبتطورها على امتداد التـاريخ (Mehrizi-Tabatab'i 1351/1972, 76–79)؛ وأقاموا إضافة إلى ذلك، منبراً يدافعون من خلاله عن مبادئ هذه الديانة ومفاهيمها بوجه التيارات الفكرية المناوئة لها.

وبدا أيضاً أن الفرضية الرئيسية التي تبنتها الصحيفة هي أن المسلمين قد فقدوا ثقتهم بأنفسهم في مواجهة هذه التحديات. وكما يوحي أول مقال افتتاحي للـصحيفة، فـإن «أي أمة تخور قواها، وتسقط في هاوية الانكسار والخوف، لن تكون قادرة أبداً على الدفاع عـن حقوقها، أو صد هجمات أعدائها عليهـا» (*Homayun* no. 1, 11). فـأي تحـديات تلكـم التي تسببت في تثبيط عزائم المسلمين؟ لنا هنا أن نذكر منهـا: التغريـب والحداثـة؛ ونزعـة الإصلاح الديني (كما اتضحت معالمها في أفكار شريعت سنكلجي وتـصوراته)؛ وأخـيراً، النظرية المادية والماركسية، بـما في ذلـك وجهـات النظـر تلـك التـي عرضـها الماركـسيون الإيرانيون على صفحات دنيا، الصحيفة الرسمية الناطقة بلسان الحزب الشيوعي الإيراني.

وعلى الرغم من أن هذا المقال الافتتاحي لا يتطرق بـصورة مبـاشرة إلى أي مـن هـذه التيارات، فإن الإشارات الضمنية التي حملها تكشف النقاب عـن الهـدف الـذي وضـعته صحيفة **همايون** لنفسها، وهو السعي لصياغة مدونة سلوك محدّثـة للمـسلمين العـصريين. فهؤلاء قد باتوا هدفاً لكثير من سهام النقد من جانب مسلمي قم الأكثـر محافظـة؛ ولكـن هذا لم يوهن عزيمة أي من كتّاب الصحيفة. فالمقال المشار إليه سابقاً يمضي إلى التأكيـد أن «كل أشكال سوء المعاملة هذه لن تثني الكاتب عن عزمه؛ فهـو قـد أعـد عدتـه للوقـوف بوجه أي مضايقات أو أذى، كي يكون قادراً على تنقية الإسلام من مصادر التلويث هذه» (no. 8, 8).

وهناك، إضافة إلى ذلك، العدو المتربص في الداخل. وبحسب الصحيفة، فإن الوضع الحالي لإيران لا يمكن أن يظل على ما هو عليه، فـ«إيران، حتى بضعة عقود مضت، كانت تنحو منحـى التخلـف والخـراب. وفي خـضم الـصخب والهيـاج اللـذين صـاحبا نزعـة "التغريب"، ثمة مسار جديد صار يفرض نفسه الآن. فـأي مـن هـذين المـسارين ينبغـي

لإيران أن تسلك: أقديمهما الذي جلب عليها الجهل والضلال، أم جديدهما الذي... قد ينتهي بهلاكها؟ ونحن على دراية بمسار ثالث، وذلك هو مسار المنطق والإنسانية الذي يسترشد بالعقل، وبالتأييد من الله والبشر؛ وما عاقبته إلا الرفاهة والسعادة» (no. 8, 13). وهكذا، فقد جاءت هذه الفرضية الأخيرة لتحدد ليس أجندة الصحيفة فحسب، بل أيضاً أجندة الجيل الثاني من أجيال الحركة الإسلامية في إيران.

وتمثل ثاني افتراضات هيئة تحرير الصحيفة في أن الرد على هذه التحديات ينبغي أن ينهض به كل فرد من أفراد المجتمع، وبخاصة أبناء طبقة المثقفين والمفكرين فيه؛ واعتبار الجهل منشأ جميع المصاعب التي تعانيها إيران. فالجهل يظهر واضحاً في كل مرحلة من سيرة حياة الفرد؛ فصار بالتالي «من واجبه التحلي باليقظة والوعي؛ وفي هذا الشأن، فثمة مسؤولية أكبر تقع على عاتق النخب [في مجتمع بعينه] نظراً إلى أنها أشبه برب الأسرة» (no. 10, 4).

وبكلمة أخرى، فإن الدخول في حرب سواء مع الفكرة التقليدية أو فكرة الحداثة، يفرض على المرء الاتكال على تلك النخب وجوباً. ولا مناص من إحلال فضيلتين محل هذين الشرّين؛ وبالنهوض بهذه المهمة، فليس هناك من يستطيع تحقيق نجاح أكبر من ذلك الذي يحققه أبناء النخب الفكرية والثقافية، بفضل قدرتهم على توجيه الناس وإرشادهم بأقوالهم وكتاباتهم. ومن هنا، فإن «كل من يهمه إصلاح الناس وتقويمهم ينبغي عليه أولاً أن يوسع مدارك ذوي العلم ويزيدهم علماً، من خلال التصدي للخطباء والكتّاب من ذوي الجهالة، بل حتى تكميم أفواههم وقطع السبل عليهم» (no. 10, 5).

ولخوض المعركة ضد تيارات الحداثة، والتغريب، والتقليدية، انتهج كتّاب صحيفة **همايون** استراتيجية من شقين. فهم حين يتصدون لحركة الحداثة، والنزعتين الإصلاحية والمادية، يرفعون سلاح دحض طروحات الغرب ومقولاته وتفنيدها. ومن أجل القضاء على التيار التقليدي، واجتثاث المعتقدات الخرافية التي يرون أنها قد دنست نقاوة الدين من حيث هو أساس يرتكز إليه المجتمع الإيراني، فهم قد شرعوا يطرحون نسخة «عقلانية،

إنسانية» (no. 8, 13) عصرية للإسلام، ويحثّون المسلمين على التعامل مع ديـانتهم بجديـة أعظم.

وعلى وجه التعميم، فقد اتسمت المقاربة التي تبناها أعـضاء هيئـة التحريـر بطـابع ليبرالي، داعين الكل إلى لعب دور فيها. فأحمد كسروي، مثلاً، كان قد أسهم يومئذ، وهو مايزال طالباً في المدرسة الرضوية الدينية، بمقال انتقـد فيـه تيـاري الحداثـة والتغريـب، وأسهب في الوقت نفسه في الحديث عن موضـوع ثـانٍ يـدور حـول "إسـلام عـصري" وعلاقته بدنيا السياسة. وكانت الصحيفة قد بدأت بنقد نزعـة الحداثـة في أول أعـدادها تحديداً، بنشر مقال قصير تحت عنوان «صوت الضمير»، استهله كاتبه بـاعتراف صـادق قال فيه إنه لم يسبق له أن زار أوربا؛ «ولكن وكالات الأنباء تردد أخبارها يوميـاً». وهـو على أي حال، ينسب إليها فضل «تحقيق إنجازات مهمة في ميداني الابتكـار والـصناعة» (no. 1, 28).

ويعود الكاتب نفسه لاحقاً ليقول: «متى ما سمع الجهلاء كلمة "أوربـا"، أو بلغهـم شيء عن شكل الحياة هناك، فإنهم يتحسرون حـسداً لأن بلادهـم عـاجزة عـن الالتحـاق بركب الحضارة. ولكنهم لا يعلمون أن هذا القطار [التغريـب] مـاضٍ إلى الـدمار... ومـا الصخب القادم من أوربا إلا صخب أجوف؛ وإن كان له عمق، فلـيس إلا القـدر اليـسير جداً» (no. 1, 28-29) . وعـلى المـرء عوضـاً عـن ذلـك ألا يتبـع التيـارين التقليـدي أو الحداثي، بل يـسلك طريقـاً ثالثـة هـي طريـق العقـل والإنـسانية، ضـمن بيئتـه الثقافيـة والمجتمعية. و«ليطمئن الجميع إلى أننا ندرك أن أمة تتطلع إلى التقدم والتطور لا بد لها مـن أن تقلل اتكالها على الدول الأخرى، وأن تنتفع من منتجاتها المحلية» (no. 2, 18).

وقد مثل أول أعداد الصحيفة أيضاً بداية حملة الدفاع عن نقـاء الـدين وعـن النزعـة الإنسانية أمام النزعتين العلمانية والتقليدية. وفي بدايـة أحـد مقـالات الـصحيفة: «لـو أن أحدنا أراد تشييد منزل متين البناء، فعليه أن يبدأ بأساس قوي... وعلى النحو ذاته، فإن هو

أراد لحياته الاجتماعية أساساً قوياً، فلا شيء يسمو على الله، وعلى الفهم السليم لطبيعته وقدرته» (no. 1, 21). والمقال على أي حال، لا يوحي بوجوب بناء مجتمع ديني أو دولة دينية؛ بل إنه بالأحرى يدعو الفرد إلى أن يجد مكاناً ملائماً للدين في حياته. وبعد أن يستشهد بنص مروي يقول: «ليس منا من ترك دنياه لدينه أو ترك دينه لدنياه»، يخلص الكاتب في العدد التالي من الصحيفة إلى أن «الدين والدنيا كفتا ميزان ينبغي أن تكونا متكافئتين. وهذا بطبيعة الحال أمر صعب على التحقيق» (no. 2, 33).[6] ووفقاً لاقتراح الصحيفة، فإن الطريق إلى الأمام يكمن في خلق تفاعل بين ما هو إيجابي في أبعاد كل من الماضي الإيراني الغابر وتيار العصرنة.

وبحسب كتّاب الصحيفة، فإن الدين ليس بالفكرة التجريدية المطلقة، وليس مفروضاً على البشر خدمة مقاصده وأغراضه؛ بل إن الدين على العكس من ذلك قد أنزل عوناً للإنسان، وأهميته تكمن في أن تعاليمه ووصاياه ذات نفع للبشر من النواحي الأخلاقية والاجتماعية والصحية. ومع ذلك، فالدين ليس قادراً بحد ذاته على أداء هذه المهمة. وهو قادر على مد يد العون للإنسان، ولا بد من أن يفعل ذلك؛ ولكن لا ينبغي التعامل معه على أنه الترياق الشافي لكل العلل والأمراض. وطبقاً للصحيفة، فإن «القوة الوحيدة القادرة على تفعيل كل مفاصل الحياة ومكوناتها هي قوة الإرادة الإنسانية... بل إن الإسلام نفسه يعلّم الإنسانية أن العامل الجوهري في هذا الشأن هو عمل الإنسان وكفاحه» (no. 7, 18–19).[7]

وتأسيساً على هذا، فإن الفروض الدينية إنما جاءت لمساعدة البشرية والارتقاء بها، وليس لاستخدامها أدوات للإمساك بالسلطة. ففي مقال حول الصيام هاجمت الصحيفة الممارسات الشائعة بالإمساك عن الطعام نهاراً، والإفراط في تناوله ليلاً. فهذا الفرض ينبغي له، في حال طبق بشكل صحيح، أن يسهم في تحقيق العدالة والمساواة (no. 4, 2–5). ورمضان شهر الصوم شهر ترويض النفس، وإحياء التفاهم والتضامن الإسلاميين؛ ما يعني بالنتيجة أن الناس «ستكتسب فهماً أعمق للخالق، وتؤدي ممارسات أخلاقية،

وتمتلك خصالاً طاهرة» (no. 4, 6). وبعبارة أخرى، فإن كتّاب مقالات الصحيفة يعتقدون أن الممارسات الشائعة لدى المسلمين بوصفها ديانة، كانت تنحو منحى "التقليدية"، بل ذهب أحدهم أبعد من ذلك فقال: «أعتقد أن النبي نفسه لو ظهر اليوم وقال لأولئك المسلمين إن الديانة التي يمارسونها ليست بتلك التي جاء بها، لكانوا قد اتهموه بالإلحاد؛ وربما ادعوا أن آباءهم واعون لما ينقلونه إليهم» (no. 8, 8).

وعلى صعيد آخر، فقد وردت في الصحيفة إشارات كثيرة للمؤسسات الحكومية والسياسية. ففي مقال يتناول مكانة الملك في الدولة حاول كاتبه تسويغ منصب الملك ووظيفته من ناحية فلسفية، ووفقاً لمبادئ الشريعة. فكتب يقول مستحضراً روح أبي نصر الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية: «إن كان هناك أناس يعارضون منصب الملك ودوره، ويساوون بينه وبين الطغيان والجور، فلأنهم... لا يتفهمون الفلسفة، والأساس الذي قام عليه هذا المنصب... فمنزلة الملك في هذه الأمة أو تلك كمنزلة الروح في جسد الإنسان» (no. 3, 9). وهو من ثم يتكئ على الشريعة، ويناقش مبادئ الأصول والفروع فيها، مدعياً أن الشريعة الإسلامية تقضي باتباع تلك المعايير الضرورية لضمان أمن المسلمين ورخائهم، وتطبيق أحكام القانون. ومن هنا، فإن احترام السلطة الملكية مطلوب وجوباً لتحقيق الأمن، حتى لو كان الملك «متجبراً ومشركاً» (no. 3, 10).

واصلت صحيفة هُمايون الصدور لأقل من سنة، وذلك لسببين رئيسيين اثنين؛ أولهما أن حكمي زاده أراد للإصلاحات أن تتخذ وتيرة أسرع؛ خلافاً لمقاربة حائري الأكثر بطئاً واحترازاً. فكان زاده بذلك مأسوراً بـ"إسلام طهران". وعلى ما يظهر، فقد دأب مثقفو العاصمة ومفكروها، على عقد لقاء أسبوعي يجمعهم في دار عباس قلي بازركان (والد مهدي بازركان)، فتعكس نقاشاتهم وأفكارهم قدراً أكبر من التسامح الديني. وهكذا، فكلما ازدادت صلات حكمي زاده وثوقاً بهؤلاء، تراجع مستوى اهتمامه بقم، وقلّلت المؤسسة الدينية من دعمها ومؤازرتها له. هذا فضلاً عن أن كثيراً من رجال الدين صاروا

مع تنامي قوة تيار الحداثة أكثر التزاماً بالتيارين الرجعي والمحافظ. والمفارقة هنا هي أن أياً من دعاة مشروع الحداثة أو الحركة التقليدية لم يكن ليتسامح حيال تيار العصرنة. وكما نقل لي في قم أحد كتّاب الصحيفة، فإن «الحوزة الدينية كانت بشكل عام قد أدارت ظهرها للصحيفة؛ فتوقفت عن الصدور جراء ذلك» (بُدَلا 1990، مقابلة).

وثاني هذين السببين هو أن المؤسسة الدينية الراعية للصحيفة كلما ازداد شعورها بالإحباط حيال التوجهات الليبرالية التي تتبناها الصحيفة، ازدادت عزماً على وقف دعمها المالي لها؛ فلم تعد قادرة على الوفاء بالتزاماتها المالية. وذكر لي حسين بُدَلا، على سبيل المثال، أنه هو الذي أصدر آخر أعداد الجريدة لشهر تير 1314 (يونيو-يوليو 1936)، بتوفير الأموال عن طريق الاقتراض ومن مصادر تمويل أخرى.

ومن جانب، كان حائري يمثل أنموذجاً لافتاً للانتباه؛ فمع غياب نشاطه على الساحة السياسية، كان دوره فاعلاً في الميدان الثقافي. وسواء كان نهجه هذا ناشئاً عن اتفاق ضمني بين قم والسلطات الإيرانية في طهران، أو عن مراءاة، أو انطلاقاً مما يعرف بمبدأ "التقية"، فإن ثمة حقيقة شاعت وقتئذ مفادها أن تجنب «أي مشاركة في الحياة السياسية» بات في أذهان الشيعة قاعدة أكثر مما هو استثناء.

وفي عموم القول، فإن هذه المقاربة المعتدلة المتسامحة ظلت قائمة حتى بعد وفاة حائري. وإذ انطوت هذه المقاربة على قبول النظام الاستبدادي، فقد خلفت نتائج مهمة وبعيدة الأثر في سياق عملية بناء المؤسسة الدينية في قم، وكذلك في مجال تأهيل أمناء جدد على المذهب الديني، من أمثال روح الله موسوي خميني، ومحمد كاظم شريعتمداري، وآقا مرتضى حائري؛ وكل منهم قد مارس دوراً نافعاً في تهيئة الأجواء لتسييس المؤسسة الدينية، وفي إشعال فتيل الثورة الإسلامية عام 1979. غير أن قم كانت قبل ذلك قد احتلت موقع المركز الديني الشيعي الأكثر أهمية بزعامة آية الله محمد حسين طباطبائي، الذي اشتهر باسم بروجردي (المتوفى عام 1961). وهذا الأخير قد قدّم من أجل قم مثل

ما قدمه مرتضى أنصاري للنجف من قبل. ومثلما تحولت هذه الأخيرة إلى مركـز لـشد أزر الثورة الدستورية، فقد كان لقم دور مماثل في مساندة الثورة الإسلامية.

خميني في شبابه

كان حائري قبل أن يوافيه الأجل عام 1936، قد خوّل مسؤولية إدارة شؤون مدارس قم الدينية لفريق من ثلاثة علماء هم: آية الله محمد حجت كوهكمري (المتوفى عام 1952)، وآية الله صدر الدين صدر (المتوفى عام 1953)، وآية الله محمد تقي خونساري (المتوفى عـام 1952). وكانت قم يومئذ قد حققت تقدماً كبيراً؛ فقد أعيـدت الـروح لمراكزهـا الدينيـة، وبخاصة في مواجهة شيوع تيار العلمانية على نطاق واسع في عهد الشاه رضا. وحافظت قم على وضعها هذا حتى عام 1944، مع وصـول بروجـردي إليهـا ليمثـل الركيـزة الجديـدة للمؤسسة الدينية هناك.

وفيما يتعلق بخميني، فإن ثمة سببين اثنين على الأقل يقفان وراء أهميـة الـدور الـذي أداه في مقتبل عمره. أولهما ذو صلة بالحقبة التي تلت وفاة حـائري مباشرة وقبـل وصـول بروجردي؛ بينما يرتبط الثاني بالسنوات القلائل التي أعقبـت وفـاة آيـة الله أصـفهاني. وإذ تزامن السبب الأول مع رحيل الملك المخلوع، فقد مهد الطريق أمام شرائح المجتمع تلـك التي ذاقت مرارة القمع والاضطهاد خـلال العقـدين المنـصرمين لتأكيـد ذاتهـا. فالحركـة العلمانية التي قادها رضا شاه ونظامه الاستبدادي، قـد قطعـت أشـواطاً أبعـد ممـا ينبغـي؛ ونتيجة لذلك أصبح كثير من سياساته الآن أقل صرامة وتشدداً. ومهما يكن، وكما عبّر عن ذلك رد خميني على الكتيب الـذي يـشكك في عـدد مـن جوانـب المـذهب الـشيعي، فـإن المواقف الحذرة بشكل عام التي تبناها حائري الراحل، كانت ماتزال تفرض هيمنتها عـلى وجهات نظر العلماء الإيرانيين ومواقفهم.

ومع حلول عام 1943، توجه علي أكبر حكمي زاده إلى طهران للإقامة فيها، فكانـت بداية مرحلة تعاونه مع كسروي. وكان زاده قبل رحيله إلى طهران قد اعتاد تمضية كثير من الوقت في المدينة، ما مكّنه من الوقوف على مـا شـاع مـن أفكـار الحداثـة ومبادئهـا (بُـدَلا

1990، مقابلة). فأصبح بنتيجة ذلك من أقرب أنصار كسروي. ولم يطل بـه الوقـت حتـى كان قد نشر مقالاً قصيراً عرض فيـه شـكوكه في معتقـدات المـذهب الـشيعي، متوقعـاً أن جولات من النقاش والجدل الفكريين ستعقد حول هذا الموضوع. ولما لم يتلق حكمي زاده أي رد على مقاله عمد إلى نشر نسخة أطول بشكل كتيـب حمـل عنـوان **اسرار هـزار سـاله** (أسرار ألف عام)، كرّسه لتفنيد كثير من المبادئ والأفكار التي قام عليها التـشيع في إيـران والسخرية منها. وقد خصص آخر صفحتين من الكتيب ليطرح فيهما ثلاثة عـشر سـؤالاً، داعياً جمهور القراء للإجابة عنها.

ورداً على ذلك، قررت قم "صياغة رد شامل"، وأطلقت في الوقت نفسه حملة مكثفة لدحض ما جاء في الكتيب.[8] وكانت الردود الأكثر أهميـة هـي تلـك التـي حررهـا محمـد خالصي زاده وروح الله موسوي خميني، بصفتهما مرشدين دينيين معترف بهما. وعلى الرغم من تفوق الأول مقاماً ومنزلة، فقد جاء البحث الذي كتبه قصيراً نوعاً ما (ست وخمـسون صفحة)؛ في حين أثبتت دراسة خميني المطولة الأوسع نطاقاً، والتـي دحـض بهـا مقـولات حكمي زاده كلياً، أنها الأكثر رصانة وقبولاً. فكان أن حظيت بمباركـة القيـادة الدينيـة في قم، التي قررت نشرها تحت عنوان **كشف الأسرار**، مـع إغفـال اسـم كاتبهـا، واعتبارهـا دراسة تعبّر عن موقف العلماء الأمناء على العقيدة الدينية في قم.

وقد أعيد تنظيم مؤلَّف خميني وإخراجه على غـرار كتيـب حكمـي زاده؛ الـذي أعـد بشكل بحث من ثمان وثلاثين صفحة مرتب في ستة فصول تحـت عنـاوين: الله؛ الإمامـة؛ المؤسسة الدينيـة (روحانيـات)؛ الحكومـة؛ القـانون؛ الحـديث (Hakamizadeh 1943). وكان حكمي زاده يبغي من حيث الأسـاس تنقيـة الديانـة الإسـلامية مـن الأفكـار التـي جاءت بها الحركة التقليدية، والتي عتّمت على المـضامين والـدلالات الحقيقيـة للإسـلام. وفيما يتعلق بالسلطة السياسية والحكم (الموضوع الأوثق صلة بمبحث خميني) شن حكمي زاده هجوماً مباشراً على الـنهج "الخيطـي" المتبـع في انتقـال سـلطة المرجعيـة في المـذهب الشيعي، والذي جرى وفقاً له تفسير إحالة سلطة النبي إلى "الأئمة المعصومين"؛ وفي حال غياب هؤلاء فإلى الفقهاء.

كتب حكمي زاده يقول: «تزعم مبادئنا الدينية الشائعة في وقتنا الحاضر أن تأسيس أي حكومة كانت في غياب الإمام المعصوم يُعد أمراً باطلاً» (19). وفي تناول حكمي زاده دور الشريعة الإسلامية في إيران، يعارض الزعم بأن «القوانين الرسمية الوحيدة التي نسترشد بها في أداء طاعاتنا هي تلك التي تتخذ من الشريعة أساساً لها» (27). وعلى رغم إقراره بأن البشرية بحاجة إلى الهداية والإرشاد، فإنه يدعي أن «ملكة العقل لدى الإنسان» أسمى بكثير من جميع القدرات والمدارك الأخرى (29).

ويرد خميني على كلا الاعتراضين: ففيما يتعلق بالفرضية العامة القائلة بعدم قبول أي سلطة دنيوية في غياب الإمام المعصوم، يزعم خميني بأن المنطق الذي يقف وراءها يكمن في منظومة الفكر الإسلامي الذي أساء مؤلف الكتيب [حكمي زاده] فهمه. ويمضي خميني إلى التوضيح بأن اعتراضات الفقهاء تتعلق سبباً بسوء تصرفات أهل الحكم، وممارسات المرجعية ذاتها. ويضيف قوله إن الفقهاء لا يطالبون بالسلطة لأنفسهم، وإن النظام الملكي -فيما يبدو- لا يكتب له النجاح بوصفه شكلاً من أشكال الحكم إلا إذا اعتلى العرش إنسان صالح.

وعلى رغم اتخاذ خميني موقفاً دفاعياً، فقد ظل ثابتاً على دعواه بالسلطة المطلقة للشريعة الإسلامية؛ إذ «ليس للإنسان الحق في التشريع؛ وأياً تكن القوانين التي يستنبطها البشر، فما هي إلا ممارسات وتجارب محض أكاديمية» (Khomeini 1321/1943, 289). ويبدا خميني مقتنعاً بأنه ما من فائدة ترتجيها هذه الحكومة أو تلك من أي نظام حكم كان؛ فـ«باستثناء مظهرها الخادع، فليس ثمة فارق جوهري بين نظام وآخر؛ دستورياً كان، أو استبدادياً، أو باغياً، أو ديمقراطياً... أو شيوعياً» (289).

وبالنسبة لمسألة سلطة المرجعية الدينية، حافظ خميني على وفائه لما كان سائداً من أفكار التشيع وفرضياته، أي ربط هذه السلطة بالفقهاء في غياب الإمام المعصوم؛ ولكن باشتراط امتلاكهم أعلى مستويات الأهلية والكفاءة. وهو مع ذلك يفرق بين شغل المنصب وأداء مهمة الولي الفقيه: «نحن حين نقول إن سلطات الحكم والوصاية تعود إلى

العلماء الفقهاء، فإننا لا ندعي أن الفقيه ينبغي أن يكون ملكاً أو وزيراً أو ضابطاً أو جامع قمامة» (185). ومضى إلى القول إن «نظام الحكم لا بد من أن يستند إلى التعاليم السماوية، كيما يضمن رخاء البلاد والناس؛ وهذا لا يمكن أن يتحقق من دون هداية العلماء وتوجيههم» (222). وبالتماثل مع رأي أبي حامد الغزالي، الذي آثر حاكماً جائراً على الفوضى، فقد عبّر خميني عن قبوله نظام الحكم القائم شريطة ألا يتخذ مواقف تتعارض وأحكام الإسلام وتعاليمه بقوله: «على الرغم من أن كل أنماط الحكم الملكي الأخرى، غير حكم الله، تتناقض ومصالح الشعوب ورفاهتها... [فإن العلماء من الناحية العملية] يقبلون النظم الباطلة القائمة في الوقت الحاضر، ويكنون لها الاحترام، حتى تحل محلها نظم أفضل» (186).

وبأي حال من الأحوال، فلم يكن هناك على وجه التعميم إلا القليل مما يدلل على وجود معارضة شاملة للنظام الحاكم في إيران، أو لمجيء أي نظام سياسي بديل. وهكذا، وفي الوقت الذي كان فيه خميني راغباً في الدفاع عن استقامة الإسلام وتماميّته، فهو مايزال موالياً للنهج العام الذي سار عليه الراحل حائري من قبله؛ فكان ناشطاً بصورة جلية في الميدان الثقافي، ومتحفظاً على المستوى السياسي. وقد ظل خميني ثابتاً على هذا النهج حتى في أثناء وفادة الزعيم الديني اللاحق، وأعني به آية الله بروجردي.

الدور المهم الثاني الذي لعبه رجل الدين الشاب خميني له صلة بالدعم الذي قدمه لبروجردي باتجاه ترقيته إلى منزلة المقلد الحصري (المرجع الأعلى). فطبقاً لأحكام المذهب الشيعي، فإن الزعماء الدينيين ينهضون بأدوار مهمة بوصفهم مراجع للتقليد؛ وقد يظهر كثير من هؤلاء "المراجع" في وقت معين. وفي القرن العشرين لم يفلح إلا بروجردي في أن يكون واحداً منهم؛ ليقر الآخرون جميعاً به "مرجعاً" وحيداً مفرداً. وهناك من تحدث عن حملة نشطة قادها خميني لصالح ترقية بروجردي لهذا الموقع، وبخاصة في إثر موت الزعيم الشيعي البارز آية الله أبوالحسن الأصفهاني. وثمة من قال إنه فعل ذلك أملاً في تولي إدارة شؤون مكتب الزعيم الجديد؛ فإن كانت الحال كذلك حقاً، فإن خميني لم يحالفه النجاح

آخر الأمر. ورأى بعض آخر أن دافعه الرئيسي كان الإبقاء على سلطة الزعامة الشيعية ونفوذها في مدينة قم. ولاعتقاد خميني أن بروجردي هو أفضل من يمكنه بلوغ هذا الغرض، فقد صاغ خميني في سياق حملته تلك رسالة بعث بها إلى مختلف المدن الإيرانية مساندةً لبروجردي. بل قام أيضاً بزيارة لمقر القيِّم الذي تعينه الحكومة للإشراف على ضريح قم للتحقق من أن بروجردي سيسمى زعيماً جديداً للمذهب الشيعي في أثناء الاحتفال بإحياء ذكرى الأصفهاني. وإضافة إلى ذلك، فقد جعل من نفسه حلقة وصل بين بروجردي والشاه (كاظم 2004، مقابلة؛ وكاظم هذا أحد الأقرباء القريبين لحائري وأصفهاني).

بروجردي

اشتهر حسين طباطبائي باسم بروجردي، نسبة إلى مدينة بروجرد التي يتحدر منها؛ وقد حل بقم في 30 كانون الأول/ ديسمبر 1944، ليبرز هناك بوصفه داعية جديداً من دعاة "إسلام قم"؛ وليفوز بمناصرة الشيعة له في عموم أرجاء العالم. وقد دأب على تعزيز وجهة النظر القائلة بأن جهود العلماء ينبغي أن تبذل أساساً في ميادين التنظيم، وبناء المؤسسات الدينية، وتأكيد سلطة المرجعيات الدينية وتأثيرها.

ولد بروجردي عام 1875، وتلقى تعليمه في مسقط رأسه قبل الارتحال إلى أصفهان ليواصل دراساته العليا فيها نظراً إلى «ما تميزت به الحوزات العلمية هناك من نشاط كبير» (Davani 1371/1992, 94). وقد مكث فيها تسع سنوات تقريباً ليصبح واحداً من علماء الفقه والاجتهاد الذين يتميزون بصواب الرأي والثبات عليه؛ ولكنه مع ذلك لم يكن مقتنعاً بحاله هذه، فتوجه إلى النجف عام 1892 ليواصل دراسته هناك رفيقاً لكل من الملا محمد كاظم خونساري والعلامة شريعت أصفهاني. وبعد سنوات قلائل توفي والد بروجردي في أثناء زيارة قام بها لمسقط رأسه، فقرر البقاء في بروجرد ليرعى شؤون عائلته (101).

وخلال الأربعينيات من القرن الماضي، اكتسب بروجردي شهرة وسمعة واسعتين على أنه أحد أبرز الباحثين في العلوم الدينية، وبخاصة في ميدان الفقه والاجتهاد. وفي عام

1944، وحين نقل إلى المستشفى في طهران لغرض العلاج، زاره الشاه محمد رضا بهلوي نفسه؛ فصار اسمه محط اهتمام على صعيد البلاد بأسرها، نظراً إلى أن العاهل الشاب كان قد اكتسب يومئذ قدراً معيناً من الشرعية. وفي غضون ذلك، وبدافع من رغبة سكان مدينة قم في استقطاب بروجردي إلى جانبهم، فقد وجّهوا الدعوة إليه لزيارتها، فقبلها واحتفلت المدينة كلها بيوم وصوله إليها.

وفي قم دعاه آية الله صدر الدين صدر ليحل محله في التدريس، بل طلب إليه أن يؤم صلوات الجماعة بدلاً منه. وسرعان ما ثبت أن جاذبيته الشخصية وقدراته القيادية أعلى بكثير مما يمتلكه منها سائر الزعماء الدينيين. وشأنه شأن حائري، فقد كان في مقدمة اهتماماته توسيع نطاق سلطان المراكز الدينية في قم؛ مع أن كثيرين زعموا أن بروجردي، وكما سبقه إلى ذلك حائري، كان قد عقد اتفاقاً غير معلن مع البلاط الملكي، وكما عبّرت عنه زيارة الشاه له في المستشفى. وأياً تكن حقيقة هذا الزعم، فلم يلبث بروجردي حتى أصبح المرجع الوحيد للتقليد، سواء في إيران أو خارجها؛ فالمراكز الدينية الأخرى كانت تفتقر إلى قيادات قوية، فيما وافى الأجل الزعيمين الدينيين الأبرز في النجف.

ومع أن بروجردي كان يحرص على أن يظهر بمظهر من لا اهتمام له بالسياسة، ومن يتجنب التدخل في شؤون غيره، إلا أنه كان من حيث التطبيق سياسياً حقيقياً فعلاً؛ فقد أقام للإسلام صلات وثيقة بميادين الحياة العامة. ولعله لم يكن سياسياً على المستويات المحلية الضيقة، أي الحياة السياسية الإيرانية، ولكنه أظهر نشاطاً فائقاً في نشر القضايا الإسلامية على مستوى العالم؛ بل حرص على أن تكون له صلة بما يقع في إيران من أحداث مهمة، وعلى أن يطلق من قم حملة عالمية للدعوة إلى الإسلام واعتناقه. وبرز في غضون ذلك باعتباره أحد دعاة الوفاق بين الشيعة والسنّة؛ وكان لدوره في إثبات السلطة الدينية لقم تأثير استثنائي في تعبيد الطريق أمام إعادة بعث العقيدة الإسلامية من جديد.

ووفق مطهري، فإن إرث بروجردي يكمن في الميادين الآتية: المقاربة التي تبناها في تعامله مع علوم الفقه والاجتهاد، حيث نقل محور الاهتمام من معالجة القضايا القائمة على

الافتراض إلى معالجة القضايا العملية منها، والدوافع التي تشكل الأساس لمسائل معينة بذاتها؛ وزيادة الدعم لخلق تعاون أوثق بين الفقهاء الشيعة والسنّة؛ وتأهيل الدعاة وإرسالهم إلى بقاع أخرى من العالم؛ وتضييق الهوة الفاصلة بين الدين والعلم، من خلال الدعوة إلى تأليف كتب وأدبيات دينية بلغة أسهل على التقبل والإدراك، ومساندة مشروعات تأسيس المدارس؛ والتحكم بنشاطات الأجهزة والمؤسسات الدينية، وتنظيم أعمال مكتب مرجعيات الاجتهاد والتقليد (Motahhari 1341/1962, 233–249).

وكما فعل حائري من قبل، فإن النهج الذي اعتمده بروجردي في الميدان السياسي قد اتسم بالتوافقية الهادئة؛ في حين بلغت نشاطاته مستويات عالية فيما يتعلق بالقضايا الثقافية. وفي واقع الحال، فإن المجالات الخمسة المذكورة آنفاً تدخل جميعاً في نطاق الساحة الثقافية. وفي هذا الخصوص، ينقل لنا دَواني ما قاله بروجردي في تعبير مباشر عن موقفه: «ينتقدني البعض لعدم تدخلي في شؤون السياسة. وفي واقع الحال، فإنني حين أقمت في النجف لفت نظري تدخل آخوند [الملا] خراساني ونائيني في أمور السياسة، ورأيت عواقب ذلك بنفسي. ونتيجة لذلك، فقد صرت على درجة عالية من الحساسية حيال هذه المسألة... ومادمنا غير ضليعين في القضايا السياسية، فإنني أخشى أن نقع ضحية للخداع، وأن يحال بيننا وبين بلوغ مقاصدنا الأساسية» (Davani 1371/1992, 352).

وواجه بروجردي في حياته تطورات سياسية في غاية الأهمية؛ كتشكيل الجمعية التأسيسية عام 1948؛ وتأميم الصناعة النفطية (1948–1953)؛ ووضع خطط الإصلاحات الزراعية والاقتصادية (1959–1961)؛ واتساع النشاطات المتطرفة لمنظمة فدائيان إسلام المتعصبة أواخر الأربعينيات. غير أن بروجردي حرص خلال هذه الوقائع على أن ينأى بنفسه عنها، نظراً إلى أنه «كان من حيث المبدأ يتفادى جدياً الخوض في غمار السياسة» (441–442).

وفي تلك الأثناء، ترددت أحاديث عن اتصالات مباشرة أجرتها الحكومة مع بروجردي بشأن الإصلاحات الدستورية. وفي هذا الصدد، اتصل عديد من القادة

الدينيين المعنيين بمكتبه، فكان ردّه أن الحكومة قد طمأنته إلى أنها لن تحدث تغييراً دستورياً فيما يتعلق بالمسائل والقضايا الدينية، قائلاً إن تعهدها هذا يُعد كافياً بالنسبة إليه (327-328). وعلى الرغم من أن الدور الذي لعبه بروجردي إبان تأميم النفط كان موضع شيء من الخلاف والجدل، فإن الوقائع الفعلية تشير إلى وقوفه ضمنياً إلى جانب الشاه ضد مصدّق. وهنا يؤكد شاهروخ أخوي، الباحث الإيراني في العلوم السياسية، على أن بروجردي أقام مع عدد من العلماء المحافظين الآخرين تحالفاً يستهدف مساندة الشاه (Akhavi 1980, 92). أضف إلى ذلك، أن صحيفة اطلاعات (التي تصدر في طهران) كانت بعد خمسة أيام من حركة عام 1953 الانقلابية، قد نشرت نص برقية بعث بها بروجردي يهنئ فيها الشاه على عودته سالماً إلى إيران، ويعرب عن أمله في أن إعادة تنصيبه «ستزيل مظاهر الفساد والانحراف السابقة، وتعيد للإسلام عظمته» (3 Shahrivar 1332/ August 25, 1953).

وتعكس ردود فعل بروجردي على تحركات منظمة فدائيان إسلام طبيعة نهجه المتمثل في تجنب الضلوع بأي دور في الميدان السياسي. وفدائيان إسلام منظمة سرية "غير فكرية" (Enayat 1982, 94)، أسسها شخصية كارزمية (مجتبى نوّاب صفوي؛ 1923–1956)، وكان لها بين منتصف الأربعينيات ومنتصف الخمسينيات نشاط واضح من حيث هي تنظيم سياسي استهدف في المقام الأول محاربة الإلحاد والزندقة. وكان أبرز أنصارها وأول من انتمى إليها شخصيات من أمثال أحمد كسروي. وسرعان ما تحولت هذه المنظمة إلى مؤسسة سياسية–عسكرية، لم تكتف بممارسة دور مهم في تلك الحقبة، بل أصبحت رائدة الحركة الإسلاموية الراديكالية. حتى إن بعض المنظمات الإسلاموية التي ظهرت لاحقاً، كحزب الأمم الإسلامية (حزب ملل اسلامي) الذي تأسس في الستينيات، صارت تعزو نشأتها أصلاً إلى منظمة فدائيان إسلام (Kazemi 1984, 167). وكما يوحي مضمون البيان التأسيسي لهذه الحركة، الذي حمل عنوان كتاب رهنماي حق (كتاب دليل الحق، نشر أول مرة عام 1329/ 1950)، فهي تطمح إلى تطبيق التفسير التقليدي للشريعة الإسلامية على كل مناحي الحياة في إيران (Khosroshahi 1375/1996, 193–331).

وتـؤمن قيـادات فـدائيان إسـلام بـأن أعـمال العنـف ووسـائله، كالاغتيـال وتنظـيم التظاهرات الجماهيرية، مبررة ومقبولـة؛ وقـد نجحـت بالفعـل في اغتيـال كـل مـن المـؤرخ المعروف أحمد كسروي في آذار/ مارس 1946، ورئيس الوزراء عبد الحسين هزير في تـشرين الثاني/ نوفمبر 1949، وعلي رازمـارا في آذار/ مـارس 1951 (Kazemi 1984, 160-165). بيد أن آية الله بروجردي لم يكن ليقر بهـذا النـوع مـن النـشاطات، وبخاصـة حـين صـارت المظاهرات التي تنظمها هذه الجماعة تتسبب في تعكير صفو العملية التدريسية في مدارس قـم الدينية واضطرابها. وفي عام 1949، تأزمت العلاقة بين الجانبين بـشكل حـاد، وذلـك حـين نشرت منظمة فدائيان إسلام منشوراً مهيناً بحق بروجردي متهمة إياه باللامبالاة والسكوت عن الخطأ. ووقتـذاك، تحولـت الحـوزة الفيـضية إلى سـاحة حـرب بـين أنـصار بروجـردي وخصومه؛ وعندما جاء نوّاب صفوي من طهـران حيـث يقـيم إلى قـم، رفـض بروجـردي استقباله. وعلى حد تعبير دواني فقد «غادر نوّاب مدينة قم حزيناً؛ ومنذ ذلـك الوقـت لم يبـق لتحركات فدائيان إسلام ونشاطاتها أي تأثير يذكر» (Davani 1371/1992, 378).

ومهما يكن، فقد كشف الدور الفاعل الذي لعبه بروجردي على الصعيد الثقـافي عـن مدى تحمسه لإعادة الحياة للتعاليم والمبادئ الدينيـة. ولعـل مـساهمته في تنقـيح الرسـائل العملية لمراجع التقليد خير شاهد على ذلك. فهذه الكتيبات الدينية، المحررة بلغـة فارسـية تبعث على الملل، تزخر عادة بكلـمات ذات أصـول عربيـة وبقواعـد لغويـة معقـدة. ولأن بروجردي من أبرز دعاة التبسيط والوضوح في الكتابة، فقد عهـد إلى فريـق مـن البـاحثين بمهمة تنقيح كثير من المؤلفات والنصوص الدينية، وفي مقدمها الرسائل المشار إليها. وكما ينقل إلينا العلامة كرباسجي، الذي أنشأ لاحقاً المدرسـة العلويـة في طهـران، «فقـد قلـتُ لسماحته إن هذه الكراسات مليئة بتعابير وتراكيب لغوية معقدة يصعب على عامـة النـاس فهمها والامتثال لها. فكان أن فوّضَنا سماحته بتنقيحها تحـت إشرافـه الشخـصي» (فقيهـي 1990، مقابلة). ودعا بروجردي، إضافة لذلك، إلى تطبيق هذا الأسلوب الـسهل والميـسر للقراءة على المنشورات الأخرى التي تصدر في قم، بما في ذلـك الدوريـة الـشهرية مكتـب اسلام (مدرسة الإسلام)؛ فقد «بات يشق على المرء تتبع كتابات بعض محـرري الـصحيفة.

فإن كانوا يوجهون كتاباتهم لعامة الناس، فلا أظن أن بإمكان هؤلاء تفهم نصوص كهذه؛ أما إن كانوا يوجهونها لأنفسهم، فلماذا يكلفون أنفسهم عناء نشرها» (نقلاً عن: Davani 1371/1992, 350).

وبرز الشاهد الآخر على إسهامات بروجردي ونشاطاته الثقافية في أثناء حملة محاربة المذهب البهائي. فالمذهب البهائي كان قد ارتقى إلى مصاف الديانات، وصار له أتباع كثر انتشروا في عموم أرجاء الأرض، وهو على كل حال قد استند إلى أساس واهن. أنشأه العلامة الشيعي سيد محمد علي شيرازي (المتوفى عام 1849)، حين أعلن أنه على صلة مباشرة بالإمام الغائب. وإعلان كهذا يتعارض وأحد معتقدات المذهب الشيعي الراسخة الجذور، الذي لم يعد لأحد وفقاً له أي اتصال مباشر بالإمام المعصوم بعد عام 940. وقد أفضت المواجهة التي خاضها مع العلماء الآخرين إلى محاكمته ثم إعدامه علناً عام 1849.

وتعاظم شأن "البهائية" فيما بعد عندما أعلن أحد رفاق شيرازي، وهو المدعو ميرزا حسين علي نوري (1817-1892) (اشتهر باسم "بهاء الله")، نفسه إماماً معصوماً بادئ الأمر، ونبياً جديداً لاحقاً. وعلى الرغم من أن البهائية انتشرت في أنحاء مختلفة من العالم، فقد ظلت إيران معقلها الأقوى، وتبوأ أتباعها مواقع سياسية واقتصادية بالغة الأهمية في العهد البهلوي.

وفي عام 1955، ولأسباب تخرج عن نطاق هذا البحث، شن أنصار المؤسسة الدينية في إيران العديد من الهجمات على شتى مراكز المذهب البهائي ومرافقه؛ وقد انطلقت تلك الهجمات ابتداءً حين سمحت الحكومة الإيرانية ببث برنامج إذاعي للواعظ الشيخ محمد تقي فلسفي ليهاجم من خلاله المذهب البهائي. وفي أعقاب ذلك اجتاحت البلاد موجة عنف مناهضة للبهائية، كان من نتائجها تدمير قبة المعبد البهائي في طهران؛ ودفع الأمم المتحدة ووزارة الخارجية الأمريكية إلى ممارسة ضغوطها على الشاه لوقف هذه الهجمات.

وتأسيساً على تقارير نشرتها صحف إيرانية، فإن المؤسسة الدينية، بما فيها آية الله بروجردي، قدمت دعمها ومؤازرتها لحملات مناهضة البهائية؛ وأن بروجردي كان

«يدعو بإلحاح إلى القضاء على المذهب البهائي، والاستيلاء على ممتلكاته التي ينبغي استخدامها في بناء المدارس الدينية والمساجد. وشرطه الوحيد في هذا الشأن هو اتباع هذه التدابير بصورة منظّمة، ودونما حاجة إلى سفك الدماء» (Akhavi 1980, 79). وقد أبدى بروجردي اعترافه، إضافة لما تقدم، بحركة نشطة للغاية عرفت باسم "الحجتيّة"، التي لم يكن لوجودها من مبرر سوى محاربة البهائية. ولعل ما ينطوي على مغزى مهم هنا هو أن هذه الجماعة قد تحولت فيما بعد إلى منظمة محكمة البناء، بل تولت السلطة في النظام الإسلامي الحديث التشكيل في إيران؛ فضلاً عن تمتعها بمساندة زعماء دينيين بارزين لها، كالقائد الحالي آية الله خامنئي، وآية الله خزعلي، عضو مجلس الخبراء.[9]

كما اشتملت قائمة نشاطات بروجردي في الميدان الثقافي على دعمه المدارس الخاصة والدور الثقافية بقصد نشر العقيدة الإسلامية وتعزيزها. فإليه ينسب فضل بناء جامع ومكتبة في مدينة قم، ومد يد العون لمدارس خاصة في شتى المدن الإيرانية، وإرسال الوعّاظ والمبشرين إلى دول أخرى. ولعل المشروع الأكثر ثورية الذي نفذه بروجردي هو تأسيس مدرسة ثانوية خاصة، يتلقى طلبتها العلوم العلمانية والغربية، مع التزامهم أصلاً بعقيدتهم الإسلامية وفروضها وتعاليمها. وتعود بدايات هذا المشروع إلى عام 1949، يوم تقدم بروجردي بطلب خاص إلى وزارة التربية لبناء "مصلّى" في المدارس الثانوية؛ وهو ما حدث أولاً في ثانوية فاطمة (فقيهي 1990، مقابلة). ولم يكن طلب كهذا مألوفاً يومئذ، إذا ما علمنا أن مسجد جامعة طهران لم يبنَ إلا في الستينيات. وقد ظهرت لاحقاً فكرة إنشاء مدارس ثانوية مستقلة، مع تأسيس "ثانوية الدين والعلم".

وفوق هذا وذاك، عمل بروجردي على التأسيس لحوارات مع المراكز الإسلامية السنّية، كجامعة الأزهر في القاهرة، مثلاً. وتحقيقاً لهذا الغرض أنشأ "دار التقريب بين المذاهب الإسلامية". ويومذاك تلقى بروجردي رسالة من شيخ الأزهر يشكره فيها على ما بذله من جهد إسناداً لهذا المشروع (Davani 1371/1992, 248)؛ الذي حقق من النجاح قدراً كبيراً دفع بالحكومة الإيرانية نفسها إلى دعمه مالياً. ففي عهد رئيس الوزراء علي

أميني، خصص مجلس الوزراء في جلسته ليوم 6/ 3/ 1340 (حزيران/ يونيو 1961) المبالغ اللازمة لتمويل نشاطات هذه الدار (Proceedings of the Council, item 9). كما أصدر مفتي الديار المصرية الشيخ محمود شلتوت، في وقت لاحق فتوى اعترف فيها بالمذهب الفقهي الشيعي على أنه خامس مذاهب الشريعة الإسلامية. ومع أن لوحدة الإسلام تاريخاً طويلاً، فإن الحوار بين الشيعة والسنّة لم يبدأ إلا بالجهود التي بذلها حائري في هذا المضمار، من خلال وقوفه إلى جانب إجراء اتصالات مباشرة بين العلماء والفقهاء من شتى المذاهب الفقهية الإسلامية. ووفق صحيفة هُمايون في عددها لشهر حزيران/ يونيو 1935، فإنه «في ساعة إعداد هذا التقرير، يتوجه ميرزا أبو عبدالله الزنجاني، أحد أبرز العلماء الإيرانيين، إلى العراق وسورية الكبرى، بقصد إقامة شكل من أشكال العلاقات بين السنّة والشيعة» (*Homayun* no. 9, 18).

ولعل آخر الشواهد على الدور الفاعل الذي أداه بروجردي في الساحة الثقافية هو تضاعف أعداد الكتب والصحف التي كانت تصدر في قم تحت إشرافه، وبدعم واضح من جانب مكتبه. وطبقاً لأحد كتّاب سيرة بروجردي الذاتية، فقد صدر خلال السنوات الست عشرة التي أمضاها في قيادة المذهب الشيعي، أكثر من ثلاثمئة عنوان تتناول مختلف المجالات والمواضيع. وقد كتب هذا المصدر قائلاً: «وضعت الحوزة الدينية في قم في متناول عامة الناس ما مجمله 346 ألف مؤلَّف» (Davani 1371/1992, 137).

وإضافة إلى ذلك، فهناك كثير من الصحف التي حظيت بدعم آية الله بروجردي لها، ضمناً أو صراحة؛ ومن بينها مثلاً صحف مدرسة الإسلام، ومدرسة التشيع، ومدرسة القرآن، ومدرسة الأنبياء. وقد تبنت هذه الصحف توجهاً يكاد يكون واحداً ويقوم على فكرة أن المسلمين باتوا يواجهون تحدي العصرنة بشموليته وفرادته. ففي أول مقال ظهر في أول أعداد صحيفة مدرسة التشيع تحت عنوان «مصاعبنا وأسبابها»، يستهل الكاتب حديثه بالقول: «على نحو مفاجئ شهدت جوانب الحياة جميعاً تحولات واضحة... فقد اجتاح طوفان الحضارة الغربية عديداً من دول الشرق، ووجدت دول إسلامية نفسها أمام وضع

جديد. ومع أن الزعماء الدينيين لا يعارضون التقدم والتطور... إلا أنهم سرعان ما أدركوا أن الحضارة الجديدة قد شابها شيء من الانحراف الفكري والأخلاقي الذي يعرّض حرية الدول الإسلامية واستقلالها للخطر» (*Maktab-e Tashyu* ʿ1338/1959, 1:3).

فكيف يمكن للمرء التصدي لهذا التحدي؟ هنا جاءت الحلول التي عرضتها الصحيفة لتعكس طبيعة الاستراتيجية التي أراد بروجردي تعزيزها تأسيساً على: تقوية الحراك الثقافي، وإعادة الروح للعقيدة الإسلامية، واتباع نهج الاعتدال والوفاق في السياسة. وتعود الصحيفة إلى القول بأنه «بات لزاماً على المسلمين اليوم أن يصحوا من سباتهم الذي أوقع بهم الشلل، وأن يعيدوا الحياة لعقيدة الإسلام. ولكي يتحقق هذا، ينبغي أولاً وقبل كل شيء إحداث تحولات فكرية» (1:271).

وهيمنت هذه النزعة ذاتها على صحيفة مدرسة الإسلام، الأطول عمراً، والتي لم تتوقف عن الصدور حتى يومنا هذا منذ أن ظهر أول أعدادها في شهر بهمن 1337 (شباط/ فبراير 1958). ومع أن بروجردي لم يطلب رسمياً من أحد نشر مقالات بعينها في الصحيفة، إلا أنه تجاهل جميع التقارير والاعتراضات والشائعات المعاكسة. ولم تكن قد صدرت سوى بضعة أعداد من الصحيفة، حتى أرسل في طلب محرريها وكتّابها ليعرب لهم عن كامل دعمه ومساندته لهم:

> قال آية الله وبانشراح: «منذ أن حللت بقم وقبلت تحمل هذه المسؤولية، أردت للمؤسسة الدينية فيها أن تصدر صحيفة تتميز بالرصانة والهدوء، وبخاصة منذ أن بلغني أن الأزهر في مصر بدأ بإصدار صحيفته الخاصة به... وبما أنكم الآن تنشرون صحيفتكم بالأسلوب ذاته، فسوف تنالون مباركتي التامة مادمتم تواصلون حمل الرسالة نفسها».
> (Davani 1371/1992, 349)

وبفضل ما اتسمت به مقاربة بروجردي ومنهجه من حصافة وواقعية، فما حل «عام 1957 حتى تم تأكيد مكانته بصفة وكيل عام للمؤسسة الدينية في قم التي باتت مفعمة بالحيوية والنشاط» (121).

والأهم من هذا كله هو أن تأثير منهج بروجردي الهادئ سياسياً، الحافل بالنشاط والإبداع ثقافياً، كان عاملاً مشجعاً على ظهور مجموعة جديدة من العلماء الدينيين. وبحسب تقويم نشرته صحيفة أسبوعية محلية بعد بضعة أيام على وفاته، فإن جهوده قد أسفرت عن ظهور «جيل جديد من العلماء والطلبة الدينيين الأكثر وعياً واستنارة؛ وأغلبهم من المفكرين المثقفين الذين تميزوا بالحصافة وتفهم السياسات العالمية والعلوم الحديثة، وبقدرتهم على استيعاب التطورات العلمية والاجتماعية» (نقلاً عن: Davani 1371/1992, 137).

وفي الوقت ذاته، فإن نهج التهدئة والاعتدال الذي اتبعه في تعامله مع القضايا السياسية أمسى الأنموذج الأكثر حضوراً منذ وفاته حتى اندلاع الثورة الإسلامية عام 1979، وكما انعكس هذا شاهداً في سلوك قادة دينيين كبار من أمثال محمد كاظم شريعتمداري (1904-1985). وشريعتمداري هذا ظل من الناحية السياسية ملتزماً بالشكل الدستوري للنظام الملكي حتى انتصار الثورة. وفي خطوة متقدمة، بات ينادي بإقامة جمهورية ديمقراطية للمسلمين؛ ولكنه جوبه بغضب واعتراض أولئك الذين استبدت بهم حمى الثورة؛ حتى إن بعض العلماء المتطرفين أوصوا بإلغاء منصب المرجعية الدينية العليا الذي يشغله.

إسلام طهران: بازركان، وطالقاني، والجماعات الإسلامية

بازركان الشاب وطالقاني

كان لتأسيس جامعة طهران عام 1935 تأثيران مزدوجان؛ تمثل أولهما في تحولها إلى عنصر من عناصر مشروع الحداثة الذي تبناه رضا شاه. أما ثانيهما فهو توجه كثير من الإيرانيين لاستخدامها مركزاً مهماً يطلقون منه خطاباً إسلامياً جديداً في طهران. وهنا يبرز كل من مهدي بازركان (1907-1995) ومحمود طالقاني (1910-1979) في طليعة المناصرين الأكثر أهمية لهذا التوجه الأخير. ومع أن هناك كثيرين من أمثالهما، إلا أنهما

يستحقان التعريف بهما، فهما يمثلان الصوتين الأشد تأثيراً ونفوذاً في الخطاب الإسلامي الذي شاع في طهران في تلك الحقبة.[10]

والمفارقة هنا تكمن في أن أقدم الأصوات التي تبنت هذا الخطاب يعود إلى داعية غير ديني درس العلوم البحتة وأكمل تعليمه في باريس، قلب الغرب العلماني. وذلك هو مهدي بازركان، نجل حاج عباس قلي تبريزي، أحد كبار التجار الإيرانيين. وفي واقع الأمر، فإن نوع الحياة التي عاشها والد مهدي بازركان (بصفته رجل أعمال كبير الشأن، فضلاً عن اهتمامه الشديد والجاد بعقيدته الدينية) قد أسهم في صياغة معالم حياته هو. ومن هنا، فقد اشتهر بازركان بمنزلته العلمية وورعه وتقواه. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن التقوى التي أظهرها الأب وابنه كانت من نوع مختلف عن تلك التي يدعو إليها رجال الدين التقليديون. فاللقاءات التي كانت تعقد بصورة منتظمة في دار حاج عباس قلي كانت مفتوحة، سواء لإصلاحيين من أمثال حكمي زاده (بُهْدَلا 1990، مقابلة)، أو لأتباع أديان أخرى. ولعل ما كان يدور في هذه اللقاءات من نقاشات وأحاديث يمكن اعتباره مقاربة ليبرالية للإسلام وتعاليمه وأحكامه.

تلقى بازركان تعليمه الأولي في إيران. وفي عام 1928 نجح في اجتياز الاختبارات التنافسية التي تؤهله لإكمال دراسته في باريس؛ فكان للسنوات السبع التي أمضاها في أوربا تأثير فائق الأهمية في حياته. وعن الانطباع الأول عن الحياة في أوربا يقول بازركان: «في أول يوم لنا في بهو المدرسة المركزية، حيّا مدير المدرسة جان جيليه، المتخصص في علوم المعادن وعضو أكاديمية العلوم، الطلبة الجدد بعبارة "أصدقائي الأعزاء". إذاً، نحن الطلبة الصغار كنا أعزاء عند ذلك الرجل القوي في سلطته والكبير في سنه» (Bazargan 1356/1977, 61). ويضيف قوله إن العقلية التي أظهرها الأستاذ جيليه كانت شائعة في المجتمع الفرنسي بأسره؛ بمعنى أن المجتمعات الأوربية تُكن الاحترام لكرامة الإنسان، وللقانون، وتتحلى بالثقة المتبادلة، والإحساس بالمسؤولية، وبالتعاون في المقام الأول.

ويعتقد بازركان، خلافاً لسائر زملائه من الطلبة الإيرانيين، أن الإيمان الراسخ بالعقيدة الدينية هو الذي صاغ معالم الحضارة الأوربية. وهو يقول في هذا الشأن: «على عكس ما تظنه الغالبية العظمى من الناس، وأعني بهم الغافلين من أنصار الحداثة، فإن الدين لم يحشر في زوايا الكنائس المظلمة» (Bazargan 1965, 16).

لم يعد مهدي بازركان إلى إيران مكللاً بالنجاح فقط، بل عاد أيضاً بـ«إيمان أقوى بالعقيدة الإسلامية». ومهما يكن، فإن بازركان يمضي في وصفه لهذا الإيمان بالقول إن ديانته هذه «ليست إسلام الخرافات، والفردانية، والشعائر؛ بل هي بالأحرى إسلام نقي، دينامي، مفعم بالحيوية» (Bazargan 1356/1977, 64).

وتزامنت عودة بازركان مع تأسيس جامعة طهران التي وفرت له جمهوراً هو الأفضل في تقديره. ومثل بازركان مثل حائري وبروجردي، فقد كان مقتنعاً بأن السياسة والحراك السياسي ليسا هما الحل، وبأن على المرء عوضاً عن ذلك أن يركز جهوده على النشاطات الثقافية والتعليمية. ولكنه مع ذلك، أدى دوراً فاعلاً على المسرح السياسي؛ بل إنه كان أول رئيس وزراء في النظام الثوري الجديد. وفي حالات كهذه وغيرها، فسوف يزعم بازركان أنه إنما تسنم هذا المنصب بغية الاضطلاع بمهمة دينية (125). وفي تلك الأثناء، تحولت جامعة طهران إلى مركز يؤوي نخباً حديثة النشأة أقصيت من محيط ثقافتها المحلية في سياق أحد تداعيات حركة الحداثة الجديدة. فالطبقة المتعلمة كانت عندئذ تضمر كثيراً من الاستخفاف والازدراء بالأعراف والتقاليد المحلية الفطرية، إلى حد أن الكشف عن أي مظهر من مظاهر التقوى والورع، أو «التمسك بأهداب العقيدة الإسلامية، كان يتطلب شجاعة غير عادية». ويحدث هذا في وقت كان فيه «اعتناق الكاثوليكية، أو الذهاب إلى الكنيسة لأداء الصلاة، يعد أمراً طبيعياً في المجتمع الأوربي» (Bazargan 1965, 19). ولم يدخر بازركان وسعاً في الحفاظ على تمسكه بديانته، يوم كانت الحركة العلمانية قد بلغت ذروتها؛ وكانت الشيوعية والقومية هما "العقيدتين" الأبرز بين عقائد الساعة في إيران خلال النصف الأول من القرن العشرين.

والسؤال هنا هو: كيف يتسنى للمرء الحفاظ على التقاليد والتعاليم الدينية في وجه تيار الحداثة الذي يتميز بالاقتحامية، والتسلطية، بل حتى الاستبدادية؟ وكيف سيمكن له تحرير الدين من قبضة النزعة التقليدية وسطوة المعتقدات الخرافية؟ وهنا أيضاً، فإن الرمز الذي استخدمه بازركان جاء لافتاً ويعكس بصيرة ثاقبة. فهو يشبّه نفسه وجيله بأحد "مفاصل" التاريخ فيقول: «هذا الجيل الحالي الذي... ننتمي إليه هو أشبه بـ"مفصل" من مفاصل التاريخ الإيراني. فنحن الحلقة الوسطى بين الأجيال السابقة التي عاشت في ظلال التيار المحافظ دونما أفكار مؤثرة محركة للمشاعر، وبين الجيل القادم الذي سيفوز إن شاء الله بالاستقلال والسلطة» (38). ويبدو أن بازركان قد دأب على الاضطلاع بهذا الدور طوال سني حياته تقريباً؛ فهو ابتداءً، كان وسيطاً بين إيرانيين أكملوا تعليمهم حديثاً، وعناصر تقليدية محافظة؛ ومن ثم بين إيرانيين قوميين وآخرين ذوي توجهات دينية. ولم يفُته، يوم كان رئيساً للوزراء، أن يؤدي دور الوسيط ذاته بين القوى الثورية وسائر أبناء الشعب.

وجعل بازركان من نفسه "مفصلاً" أيضاً في ميادين أخرى. فالقارئ النهم، والكاتب الغزير الإنتاج هذا، كادت مؤلفاته تغطي كل ما له صلة بالحياة العامة من موضوعات ومناحٍ، وإن هو أولى جل اهتمامه لأبواب رئيسية ثلاثة؛ تجلى أولها في سعيه الواضح طوال حياته للبرهنة على أن الدين والعلوم الحديثة يبغيان تحقيق الهدف ذاته، كاشفاً في الوقت عينه عن حقائق الطبيعة البشرية والحياة على الأرض؛ وفي هذا الشأن، فإن الحلقة الوسطى الأقوم هي العقل الإنساني. وهو ثانياً، قد حرص على الكتابة بطريقة تتفق وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، فقدّم الكائن البشري بشكل مخلوق يجنح إلى التعبد والتبجيل؛ فبسبب من الغريزة الطبيعية، فإن هذه الكائنات تنزع تراتبياً إلى تبجيل «الذات، ونظرائها من البشر، والمبادئ، والله أخيراً» (Bazargan 1357/1978, 4). وهنا تشكل الحرية المفصل الأفضل بين الإنسان وخالقه. وجهد بازركان ثالثاً، لإقامة الدليل على أن الدين ومجال النشاطات العامة يرتبطان فيما بينهما بخط فاصل سليم يرتكز إلى حرية الإرادة، ويهتدي بنهج قدسي.

وهنا أجد نفسي ميالاً إلى التركيز على هذا الهاجس الثالث، لأني أشعر أن دور بازركان في صياغة خطاب إسلامي وتطويره يكمن في محاولاته الهادفة إلى إقامة خط فاصل سليم بين الدين وشؤون الحياة العامة. ودافعي في التشديد على هذا الخط ينطلق من تحديين اثنين كانا يواجهان الرجل، ولا أشك في أنه كان على وعي تام بهما. الأول أن وجهة النظر الطاغية آنذاك هي أن الدين هو السبب الذي يقف وراء عجز إيران عن مواجهة الحياة العصرية. والثاني أن الغلبة من ثم قد دانت لصيغة تقليدية محافظة للعقيدة الإسلامية في أوساط الإيرانيين ذوي التوجهات الدينية. وأود هنا أيضاً أن أتناول سيرة بازركان المهنية حتى الستينيات من القرن الماضي حين هيمن الاستقطاب والتطرف على السياسات الإيرانية عامة.

لم يدخر بازركان في مقتبل حياته جهداً لإقناع الإيرانيين من أبناء جلدته بأهمية الدين في الحياة السياسية، فقد كرس أول كتبه للحديث عن دور الدين في القارة الأوربية. والكتاب في الأصل عبارة عن ثلاثة مقالات بعنوان «الدين في أوربا» كان قد كتبها للنشر في جمعية "كانون اسلام" (جمعية الإسلام) التي كانت قد تأسست حديثاً. وخلافاً للاعتقاد الشائع، فهو يذهب إلى القول بأن التقدم الذي تحقق لأوربا يعزى إلى التزام شعوبها بديانتها التزاماً تاماً وأميناً؛ فـ«الدين بات مقبولاً في أوربا لدى القسم الأعظم من أبناء هذه الشعوب، وبخاصة الشباب منهم» (Bazargan 1965, 20). بل إن الاستنتاج الذي خلص إليه بدا أكثر لفتاً للانتباه: «وبكلمة موجزة، فإن الدين لذلك شاع على نطاق واسع في أوربا بنقاوته ومنهجيته» (42). ومع ذلك، ففي آخر حديث بازركان، المسلم الورع، يمضي إلى القول إن «ديانتهم ليست بتلك الديانة التي تفي بأغراض الإنسانية المعاصرة» (42)؛ وإن الفهم الصحيح للإسلام -والحديث مايزال لبازركان- سيكون وافياً لهذا الغرض.

ومن وجهة نظره، فإن هذا الفهم الصحيح له يصبح ضرورياً بشكل خاص بسبب تهشم أطر التلاحم والتماسك داخل العالم الإسلامي: «في وقت ما مضى، ولنقل قبل ستين عاماً فاتت، كان الإيراني يولد شيعياً... وينشأ على هذا المذهب الإسلامي، من دون أن يعرف مذهباً آخر سواه. وخلال نشأته لم يكن بحاجة إلا لمن يعلمه أصول الأحكام

الدينية، ويرشده إلى كيفية ممارسة الفروع... ولكن الحال تغيرت الآن؛ والإيراني الذي نتخيله أضحى اليوم عرضة لطوفان من المعتقدات والفلسفات التي تنهال عليه من كل الاتجاهات، على اختلافها وتناقضها» (Bazargan 1341/1962, 119).

وبحسب بازركان، فإن قراءة جديدة للإسلام يمكن أن تقوّم وضعاً كهذا، نظراً لطبيعة الإسلام ذاته إذ هو آخر ما أنزل من ديانات سماوية. وهذه عقيدة شاملة، ولكنها معتدلة في الوقت ذاته. فالإسلام، في واقع الحال، قد دعا المسلمين إلى أن يقيموا ﴿أُمَّةً وَسَطاً﴾ (سورة البقرة، من الآية 143). كيف لنا أن نضمن تحقق هذا المكانة الوسطية؟ والجواب في تقدير بازركان، هو أن أولي الأمر في ميداني الدين والسياسة ينبغي أن يكونوا على وعي تام بوظائفهم وبطبيعة نشاطاتهم، كل وفق اختصاصه، وذلك لأن «حرفة السياسة حرفة تخصصية، شأنها شأن حرفة الدين، ولا يمكن لكل من هب ودب زج نفسه فيهما، بل لا ينبغي له أن يفعل ذلك» (Bazargan 1355/1976, 27). وهذا يحدث عادة بسبب أنه إذا كانت السياسة ستفرض هيمنتها على الدين فسيفضي هذا إلى استغلال الدين لأغراض سياسية. أما إذا كانت الغلبة للدين في الحياة السياسية فالنتيجة هي التعصب، بل حتى ظهور ما يشبه محاكم التفتيش.

وحتى عصر مصدّق، وفي ذروة حركة تأميم النفط، والدعوة لتبني سياسات ذات طابع ديمقراطي، فقد بلغ القلق ببازركان حيال هذا التشعب حداً جعله يحذّر الجماعات الفاعلة آنذاك من الانغماس أكثر مما ينبغي، سواء في الحياة السياسية، أو في عالم الدين. ويقول في هذا الخصوص: «مع أن الجمعيات الإسلامية تشكلت انطلاقاً من إحساسها بمسؤولية سياسية، فإن عليها تفادي أي تدخل في القضايا السياسية الراهنة... كما ينبغي على الأحزاب السياسية (حتى تلك التي قامت على أسس دينية) تجنب استغلال الدين لتحقيق غايات سياسية، أو الضلوع بمهام دينية تبشيرية» (32–33).

وإلى جانب هذه التعليقات المحددة الواضحة، يكمن الفهم الذي خلص إليه بازركان والقائل بأن الدين والسياسة وجهان للعملة ذاتها، وثمة مهام محددة ينبغي لكل

منهما النهوض بها. فالأول من جهة، يساعد الناس على إيجاد أجوبة لأسئلة مهمة ترتبط بالحياة، من قبيل «من أكون؟»؛ أو «لِمَ يتعين عليّ سلوك طريق بعينها وليس غيرها؟». والسياسة من الجهة الأخرى تساعدهم على تقويم الوسائل التي يوظفونها للسير في هذه الطريق. ولا بد لكل قوة من هاتين القوتين أن تتحرر من أعباء الأخرى، وذلك لأن تدخل إحداهما في ميادين الأخرى يلحق الضرر بكلتيهما معاً. ومن هنا، فالصعوبة تكمن في كيفية تمييز هذا الخط الفاصل السليم وفي الحفاظ عليه. وقد كشفت المرحلة اللاحقة من حياة بازركان عن أنه اختبر الحالتين القصويين كلتيهما؛ أي الانغماس أكثر مما يجب في الشؤون السياسية تارة، وفي قضايا الدين تارة. فقبل قيام الثورة كان يحاول حث الإيرانيين ذوي التوجهات الدينية على خوض عالم السياسة؛ في حين أنه انهمك كثيراً بعدها في القيام بما يناقض ذلك؛ نظراً إلى أن الزعماء الدينيين كانوا وقتذاك قد ذهبوا إلى أبعد مما ينبغي في استغلال الدين لبلوغ أغراض سياسية.

ويبدو أن هواجس مماثلة كانت تساور طالقاني، الصوت الآخر المعبّر عن "إسلام طهران". فهو أيضاً قد جعل من نفسه حلقة وصل يتوسط من خلالها الجيلين، قديمهما وجديدهما، في إطار قضايا اقتصادية وسياسية. وطالقاني، خلافاً لبازركان، كان أحد أعضاء طبقة رجال الدين، وظل كذلك حتى مماته. ولكنه، مثله مثل الآخر، اعترض على الأنموذج التقليدي للإسلام.

ولد طالقاني لعائلة دينية عام 1910، وأكمل أولى مراحل تعليمه على يد والده آية الله سيد أبوالحسن طالقاني؛ ليتوجه من ثم إلى قم لإكمال دراسته الدينية العليا في المدرسة الفيضية. وما إن أنجزها حتى ارتحل إلى طهران ليتولى التدريس في حوزة سبهسالار العلمية [المعروفة اليوم باسم مدرسة الشهيد مطهري]. وانشغل هو الآخر إلى حد كبير في نشاطات مجتمعية ودينية، متخذاً من مسجد هدايت مركزاً لها؛ وقام بتأسيس "كانون اسلام" (جمعية الإسلام)، التي التقى خلال اجتماعاتها مهدي بازركان أول مرة؛ فاكتشف في الحال، كما يقول: «تقارباً في نمط تفكيرنا، وتشاركاً في وجهات نظرنا» (Taleqani 1334/1955, 1).

وامتدت علاقة الصداقة التي جمعت بين الرجلين مدى الحياة أمضياها في تعاون ونشاط واسعين في المجالات المدنية، والدينية، والاجتماعية، والسياسية. ومع ذلك، فمن المثير للاهتمام أن التحديات والخصومات التي واجهها طالقاني كانت أكبر، من الناحيتين الأيديولوجية والسياسية، من تلك التي تعرض لها بازركان. فهي بالنسبة للأول، قد تجسدت في الطغيان السياسي الذي مارسته عائلة بهلوي، وفي الضغوط الأيديولوجية من جانب الماركسيين الإيرانيين. ويصف طالقاني بالكلمات المؤلمة الآتية أحداث سنوات مراهقته في عشرينيات القرن الماضي، مع بلوغ حركة الحداثة التي قادها الشاه رضا ذروتها: «كل صباح، وحين يغادر والدي، وهو الناشط الديني والعضو البارز في طبقة رجال الدين، المنزل، نبقى نحن الأطفال ومعنا والدتنا المسكينة، نعيش حالة من الخوف والقلق حتى ساعة عودته. وهكذا، فقد قضيت سنوات طفولتي وسط مشاهد الخوف والقلق والتوتر هذه» (5).

وفي الثلاثينيات اتجهت الأوضاع من سيئ إلى أسوأ، حين جرى تطبيق سياسات رضا شاه بالكامل. وعلى هذا الصعيد، فقد خلّف مشروع العلمنة الذي تبناه الشاه تأثيراً سلبياً شديداً في طالقاني، بسبب ما انطوى عليه من ضغوط مورست على الزعماء الدينيين، وفرض إصلاحات ثقافية ابتداءً من أعلى هرم السلطة، وفي مقدمها إكراه النسوة على خلع الحجاب. وفي سجل مذكرات طالقاني يتحدث عن الحياة التي عاشها طالباً العلم: «تزامنت أيام انشغالي بالدراسة في قم مع تلك الحقبة التي كان أبناء هذا البلد يعيشون تحت وطأة ضغوط قاسية من جانب النظام الاستبدادي الجائر. وكل منهم كان يفر من الآخر خوفاً؛ فحياة الناس، وثرواتهم، وكرامتهم، بل حتى عمامات رجال الدين وأوشحة النسوة، كانت عرضة للهجمات والسرقة من جانب عملاء الطاغوت ووكلائه» (5).

ويوم بلغ عهد رضا شاه نهايته على نحو مفاجئ عام 1941، تمثل التحدي الجديد في انتشار أفكار التيار اليساري وازدهارها، ومن خلال ظهور حزب توده (الحزب الشيوعي الإيراني) تحديداً. فعلى صعيد الحياة الفكرية في إيران، تحول هذا الحزب إلى قوة فاعلة

ومؤثرة استقطبت حتى صغار السن من أبناء العائلات المتدينة الإيرانية. وفي هذا الشأن يقول الباحث الإيراني حميد دباشي في ملاحظة ذكية إن «من بين الأمثلة اللافتة للنظر... أن يختار جلال آل أحمد، وعلى رغم نشأته الدينية، الانضمام إلى حزب توده عام 1944، بدلاً من الالتحاق بطالقاني، الذي تربطه به علاقة عائلية، في مسجد هدايت» (Dabashi 1993, 223). وبناءً على ما خلص إليه طالقاني، فإن ثمة سببين يقفان وراء حالة كهذه. الأول هو أن «مقاصد الإسلام ومبادئه باتت في طي النسيان، سواء بالنسبة لمعتنقيه أو للغرباء عنه. وكل ما يجري بحثه في الكتب [الإسلامية] إنما يدور حول الخلافات والجدالات الكلامية والمذهبية؛ ولا يجد المرء فيها ما يتعلق بقضايا عملية واقعية» (Taleqani 1334/1955, 3). أما السبب الثاني فيتصل بتدني المعارف الدينية الأساسية لدى عامة الناس، ومن الواضح أن «أولئك الذين يعانون جراء ضعف الأسس الدينية التي يرتكزون إليها يمكن أن تستهويهم الوسائل والأساليب الاجتماعية التي يتبعها الآخرون» (3).

وهكذا، فقد حاول طالقاني التعامل مع هذه التحديات قبل شيوع ظاهرة الاستقطاب في ميادين الحياة العامة الإيرانية في ستينيات القرن الماضي. وذهب به الظن إلى أن إحياء مبادئ الإسلام وتعاليمه سيحقق الهدف المنشود؛ ولكنه -وكما سبقه بازركان إلى ذلك- لم يعلّق إلا أملاً ضئيلاً على الصيغة السائدة للعقيدة الإسلامية. فهذه العقيدة، في تقديره، قد أمست أداة يراد بها «تحميل الناس وطأة حاكم أناني، والبحث عن مبرر لفعلتهم هذه في القرآن والحديث؛ بينما تلوذ جماعة أخرى بالصمت والحذر والتحفظ... والكل يشغل نفسه بالصلاة، وترجّي عودة إمام الزمان [الإمام الشيعي الثاني عشر]» (5-6). ومن هنا جاء اعتقاد طالقاني أن صوغ أنموذج إحيائي للإسلام يمكن أن يشكل الرد المناسب والسليم على هذا التحدي المزدوج.

وعلى وجه التحديد، ثمة كتابان نشرهما طالقاني مطلع الخمسينيات قد تضمنا الرد الذي خرج به على هذه التحديات. جاء الأول بشكل كتيب حمل عنوان **الإسلام والملكية**،

وتناول به التحدي المتمثل في النظرية الماركسية، والعلاقة ما بين الإسلام والاقتصاد. أما الثاني فهو عبارة عن طبعة محررة ومزيدة بالحواشي لكتاب آية الله نائيني الموسوم **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، الذي أصدره عام 1909 دفاعاً عن المذهب الدستوري سبيلاً لتقييد الأنظمة الاستبدادية والحد من سلطاتها؛ وهو بذلك يتعاطى مع موضوعة الإسلام والسياسة.

وكتاب **الإسلام والملكية** (72 صفحة) كان قد ظهر عام 1951، حين بلغت نشاطات حزب توده أوجها على المستويين الفكري والسياسي. وما سيأتي ذكره مأخوذ من الترجمة الإنجليزية للطبعة الرابعة من الكتاب كما نشرت عام 1965. والكتاب مؤلف من قسمين، يكاد كل منهما يكون مستقلاً عن الآخر. أولهما يمثل استعراضاً للفعاليات الاقتصادية ذات الصلة بعلاقات الملكية التي جرى تعريفها بإسهاب. أما ثانيهما فهو محاولة تستهدف تحديد موقع العلاقات الاقتصادية داخل بنية الديانة المنزّلة. وبهذا الشكل أو ذاك، فإن الأول عُد بمنزلة نقد لنظام الاقتصاد المركزي الموجه (الاشتراكي) ولاقتصاد السوق الحرة (الرأسمالي)، على حد سواء.

والخلل الرئيسي الذي يأخذه طالقاني على كلا النظامين هو انقطاع الصلة بينهما وبين المفاهيم والتعاليم الدينية. وفي واقع الأمر، لا تخلو من هذا العيب كل الجهود التي بذلت لإصلاح الحياة الإنسانية وترتيبها، ابتداءً بأفلاطون وانتهاءً بماركس، ومن حل بينهما من أمثال: توماس مور (1478-1535)؛ وجون لوك (1623-1704)؛ ودنيس ديدرو (1713-1784)؛ وأتباع المذهبين المركنتيلي (التجاري) والفيزيوقراطي (الطبيعي)؛ وآدم سميث (1723-1790)؛ وجان جاك روسو (1712-1778)، وديفيد ريكاردو (1772-1823)؛ وهنري دو سان-سيمون (1760-1825)؛ وجيرمي بينثام (1748-1832)؛ وتوماس روبرت مالتوس (1766-1834). وهذا -وفقاً لطالقاني- هو سبب ابتلاء الغرب بمعضلتي صراع الطبقات واختلال التوازن الاقتصادي. وهو يرى من حيث المبدأ العام أن «أي نظرية أو شريعة لا تعتمد على الهوية الذاتية الروحية ومبادئ الفضيلة والأخلاق ستفتقر إلى الاستقرار والبقاء، ولن يتم تطبيقها وممارستها كما ينبغي» (Taleqani 1983, 9). ولأن ماركس يأتي على رأس قائمة خصوم طالقاني، فقد كرّس

فصلاً بأكمله (الصفحات 34-71) لعرض أفكاره. وعلى الرغم من نزعة طالقاني الانتقادية، ومن دون الإشارة إلى المصدر الأصلي، فقد اجتهد في عرض النظرية الاقتصادية الماركسية بصورة موضوعية ما أمكنه ذلك.

ويبدو أن الرجل يواجه مشكلتين اثنتين في تعاطيه مع الماركسية. الأولى تكمن في اعتقاده أن استخدام إنجلترا أنموذجاً «للتحول من الإقطاع إلى الرأسمالية» ليس وافياً بالغرض (46). وعلاوة على ذلك، فإن الماركسية أفرزت على صعيد التطبيق طبقة جديدة. فالثورة الروسية -وفق طالقاني- قد «خلقت طبقة جديدة تتمتع بامتيازات قانونية لا حد لها؛ وباتت تتحكم بأقدار سائر أبناء الشعب وشؤونهم» (67). والسبب الرئيسي لهذا يكمن في «الرفض المطلق للملكية الخاصة»، مثلما أن السبب الرئيسي للآثار الضارة غير المقبولة اجتماعياً أو أخلاقياً التي تخلّفها الرأسمالية هو «التأكيد المطلق على الملكية الخاصة» (91). وبحسب طالقاني، فقد تفادى الإسلام وقوع الأضرار الناجمة عن هاتين الحالتين حين أوصى بأن تكون الملكية «نسبية ومحدودة» (88). فهي محدودة لأن الملكية المطلقة تعود لله وحده، ولأن ملكية من أي نوع كان لا تصبح جائزة إلا ضمن ثوابت الشريعة الإسلامية وقيمها. وعلى سبيل المثال، فإن «الأرض والثروات الطبيعية ليس ملكية خاصة بأحد (فرداً كان أو مجتمعاً). وليس لأحد غير ولي أمر المسلمين (ويقصد به الإمام، أو غيره من أصحاب السلطة)، من تعهّد بضمان صالحهم ورفاهتهم، [الحق] في التحكم بالأرض وثرواتها» (89).

وقد مضى طالقاني بالفعل إلى أبعد من نقد النظامين الاقتصاديين الرأسمالي والماركسي ليعرض صورة شاملة للنظام الاجتماعي للإسلام ومنهجه الاقتصادي. فمع أن الله يمثل "الحقيقة المطلقة"، فإن البشرية واحترام كرامتها لهما موقعهما المناسب والسليم أيضاً؛ فإنه «من وجهة نظر إسلامية، فإن النزوع إلى امتلاك الثروة، وإقامة علاقات اقتصادية، يرتبط بأنماط التفكير وبالسمات والعواطف والغرائز الطبيعية المتأصلة في الإنسان» (132). ولم

تكن هذه إلا تلك الأفكار التي كانت الأجيال الجديدة من الإيرانيين مهيأة لسماعها وإجالة الفكر فيها.

وبقدر تعلق الأمر بالتحدي الذي تخلقه الأنظمة الاستبدادية، وبالعلاقة بين الإسلام والسياسة، يعود طالقاني، ويدفع من سببين اثنين، إلى الحل الذي اقترحه آية الله نائيني زمن الثورة الدستورية. أول هذين السببين اقتناعه بأن البحث الذي كتبه نائيني مايزال يحتفظ بقوته وتأثيره فيما يتعلق بمحاربة الطغيان والاستبداد، التي يعتبرها طالقاني واجباً دينياً إسلامياً. وهو يطرح تساؤلاً خطابياً هنا: «أولم يكن [نظام] الحكم الدستوري عقبة كأداء بوجه النظم الاستبدادية التي لم يعد هناك ما يردعها؟ أوليس سحق قدرات هذه النظم وتسلطها الهدف الأساسي للمصلحين والزعماء الدينيين؟» (Taleqani 1955, 14). والسبب الثاني هو طرحه نظاماً بديلاً للحكومات المستبدة الراهنة. وعلى أي حال، فإن طالقاني يقر بأن كثيراً من أحكام المذهب الدستوري تتوافق ونمط نظام الحكم الذي يقترحه الإسلام، فكلاهما يفرض قيوداً على سلطة النخبة الحاكمة وصلاحياتها.

ومع قبوله أيضاً أن بحث نائيني كان قد كُتب بقصد إسباغ الشرعية على نظام الحكم البرلماني الذي كان قد أقيم في أعقاب الثورة الدستورية (1905-1911)، فإنه مابرح يعتبره دليلاً يهتدى به في وضع نظام الحكم الإسلامي موضع التطبيق؛ فيقول: «على الرغم من أنه [البحث] قد كُتب بهدف شرعنة المذهب الدستوري، فإن أهميته تكمن أكثر في عرضه مبادئ الإسلام السياسية والاجتماعية، إضافة إلى أنه مخطط أولي لشكل الحكومة الإسلامية وأهدافها الشاملة» (18).

وبدا من الواضح أن خلاصة النص التي أعدها طالقاني، والهوامش والحواشي التوضيحية التي أضافها (وتقدر بعدد صفحات المتن الرئيسي ذاته تقريباً) إنما تستهدف الإطناب في الحديث عن هذه "الأهداف الشاملة". والأهم من هذا هو أن تعليقات طالقاني الافتتاحية تمثل استعارة منهجية لأفكار نائيني؛ بل إن الهوامش والحواشي التي يفترض بها تصوير وجهات نظر طالقاني واقتناعاته بشأن الأمور السياسية، جرى

استخلاصها من خلال إعادة صياغة نصوص نائيني نفسها. وقد أراد طالقاني لهذه الهوامش والحواشي أن تؤدي غرضاً آخر هو جعل النص أكثر سهولة على الفهم، حتى بالنسبة للمتبحرين في شؤون الدين. وكما يذكر في مقدمة كتابه: «وبالنسبة للعلماء والمجتهدين، فهذا كتاب قد أحسن تحريره بالحجة والمنطق، وملزم من الناحية الاجتهادية؛ وهو بالنسبة لعامة الناس ملزم من ناحية التقليد فيما يتعلق بالواجبات والفرائض الاجتماعية» (15).

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن النص الأصلي الذي كتبه نائيني جاء معقداً ومليئاً بمفردات عربية الأصل، واعتمد في مجمله تقريباً على قواعد اللغة العربية من حيث بناء الجمل وتركيبها، ولا يضم إلا القليل من المصادر والمراجع. ولكن بفضل الهوامش والملاحظات التي أضافها طالقاني، استطاع تدارك مكامن الخلل هذه وإصلاحها. وبدءاً بفاتحة الكتاب، على سبيل المثال، يكاد يكون مستحيلاً فك مغاليق المعنى الذي يقصده نائيني حين يشرع في مناقشة العلاقة ما بين استقرار النظام الدنيوي ونوع الأمة.

وهنا يعيد طالقاني صياغة الفكرة ذاتها على النحو الآتي: «الاستقرار الاجتماعي مرهون بطبيعة نظام الحكم؛ فكلما ازداد استناد الحكومة إلى معتقدات الناس وأفكارهم وأعرافهم، ازداد سلطانها واستقرارها قوة. وفي حال انتهجت الحكومة مساراً يتعارض ونوعية الناس الذين يفترض بها خدمتهم فلن يكتب لها البقاء» (Taleqani's footnote to Na'ini 1334/1955, 6).

وفي معالجته لمبدأ الملكية، يؤكد القول بأن «إقامة الحكومة تستند دوماً إلى ولاية وسلطة مقيدتين بدستور» (Taleqani 1955, 50). وبخلاف ذلك، فإن هذه الحكومة إنما تغتصب حكم الله والشعب وسلطتهما؛ وهذا مبدأ يراه طالقاني صالحاً للتطبيق على كل أنماط أنظمة الحكم. وفيما يتعلق بتعاليم الإسلام وشريعته، فإن القيود التي تفرض على الحاكم أقوى بكثير مما هي في أي ميدان آخر. ويذهب طالقاني أيضاً إلى توظيف حجج وأسباب ذات طابع براجماتي دفاعاً عن هذا المبدأ؛ فيقول: «لقد بات واضحاً أن الأساس

الطبيعي الذي يبنى عليه البقاء والتطور هو نظام حكم دستوري مقيّد... في حين كلما قويت سطوة الحكام الاستبداديين دونما رادع، ازدادت حالات الانهيار المهلكة، مثلما هي حال المسلمين اليوم. وبالتالي، فإن الحد من سطوة الاستبداد هو السبيل الفضلى لصيانة وحدة المسلمين وسلامتهم» (52).

ويتناول آخر فصول الكتاب بالبحث العدو الأكبر للحكومات المقيّدة، وذلك هو الاستبداد الديني. فأولئك المناهضون لنظام الحكم المقيّد باتوا يوجهون هجماتهم ضد مبدأي الحرية والمساواة، معتبرين أنهما -وفق تفسيرهم لهما- يتعارضان مع التعاليم والفروض الدينية. وفي هذا الخصوص كتب طالقاني: «هم يقولون إن المنطق الأساسي الذي يرتكز إليه المذهب الدستوري هو الحرية والمساواة؛ والأولى تعني التحرر من الدين، بينما يقصد بالثانية التماثل التام بين البشر فيما يتعلق بالثوابت والتعاليم الدينية. ومن هنا يخلصون إلى أن "الدستورية" تعني تجاهل الفرائض الدينية وهدم الشرائع الدينية» (72).

وليس هذا -وفقاً لتفسير طالقاني- إلا نسجاً لمغالطات مضللة ابتغاء المحافظة على موقع مميّز لطبقة رجال الدين لا ينازعهم عليه أحد. ولو أن الإمام المعصوم ظهر إلى الوجود لكان أمسك بمقاليد الحكم، ولكان هذا هو الحل الأمثل؛ أما الآن فإن «الطريق الوحيدة المتبقية تتمثل في شرعنة عملية الانتخاب وتقنينها؛ وهو ما سيفتح بدوره مدخلاً أمام مراجع التقليد لممارسة نفوذهم في شؤون حياة العامة؛ أي عبر أفراد الشعب» (86).

وليس هناك من فرصة إلا وانتهزها طالقاني لتضخيم دور الشعب في المجال العام وتقويته. ومن هنا جاء سبب دعمه لتنامي الحماسة الجماهيرية في عهد مصدّق، على الرغم من تعاطفه القوي مع جماعة فدائيان إسلام واعتقاله أول مرة بتهمة تأمين ملاذ لعناصرها. وفي تقدير طالقاني، فإن الوسيلة الوحيدة لمحاربة الطغيان تتجسد في الديمقراطية المدعومة بنظام قضائي متين الأسس. وهو يختتم هوامشه وملاحظاته التي أضافها إلى كتاب نائيني بما يأتي: «لن تكون مكافحة الاستبداد ممكنة إلا من خلال فرض القيود القانونية» (142).

ولو أن سائلاً سأله عن إصراره على تبني المذهب الدستوري وحكم القانون في أعقاب الحركة الانقلابية عام 1953، لقال إنه لم يكن يعتقد، شأنه في هذا شأن بازركان، أن هذه الحركة قد أحدثت تحولاً أساسياً في الدولة الإيرانية. وعلى سبيل المثال، فهو حين أدرك في أواخر الخمسينيات أن تحولاً مهماً قد وقع بالفعل، فقد اتفق مع بازركان على تأسيس حركة المقاومة الوطنية، وهو ما سأنتقل إلى الحديث عنه الآن.

الجمعيات والمنظمات

أفضت التحديات التي أفرزها المشهد السياسي في أربعينيات القرن الماضي وخمسينياته إلى تنامي حراك القوى ذات التوجهات الإسلامية، جماعات وأفراداً. ومن بين العدد الكبير من المنظمات التي ظهرت وقتذاك، أذكر جمعية الإسلام، واتحاد المهندسين، وجمعيات الطلبة المسلمين. أما الأبرز بينها فهي حركة المقاومة الوطنية (سميت لاحقاً بحركة حرية إيران) التي أسسها بازركان في إيران ما بعد الحركة الانقلابية عام 1953، رداً على الأوضاع السياسية التي استجدت يومئذ، قائلاً إنها ستسير على خطى محمد مصدّق. وقد أسهمت هذه الحركة في إبقاء الجانب السياسي حياً داخل أوساط الإيرانيين المتدينين، ووفرت أرضاً خصبة لـ"نشأة" الجيل الذي اتجه لاحقاً إلى تبني أساليب الصراع والثورة. وهناك أيضاً الجمعية الخيرية الحجتية المهدوية، التي تبنت مقاربة أكثر اعتدالاً وليناً، انطلاقاً من إحساسها بالحاجة إلى اتخاذ وضع دفاعي أمام تعاظم الحركة البهائية وتزايد أتباعها. ومن خلال المؤسسات التعليمية والاجتماعية التي عملت على تشكيلها أو مد يد الدعم لها، أسهمت هذه الجمعية في احتضان كثير ممن انضموا لاحقاً إلى التيار الثوري وتأهيلهم.

حركة المقاومة الوطنية

لم تمض سوى عشرة أيام على حركة 19 آب/ أغسطس 1953 الانقلابية، حتى أعلن عن قيام هذه الحركة، التي انضوى تحت لوائها كثير من الشخصيات البارزة على اختلاف اتجاهاتها واقتناعاتها السياسية؛ بمن في ذلك أعضاء سابقون في الجبهة الوطنية (بزعامة محمد مصدّق)، تجمعوا استكمالاً لمهمة مصدّق وجهوده. ولعل ما يكشف توجهات الحركة

وتطلعاتها هو أسماء أدبياتها ومنشوراتها؛ ومنها: طريق مصدّق؛ ومدرسة مصدّق؛ وحركة مصدّق. وكان بازركان قد ذكر بوضوح في أحد مؤلفاته أن النشاطات السياسية مضمار ينطوي سلوكه على مخاطر كبيرة. ومع ذلك، وفي أثناء محاكمة بازركان بتهمة انتمائه إلى الحركة، أقرّ في دفاعه أنه يؤيد وضع آلية لـ"قسمة عمل"، يؤدي الفرد من خلالها واجبه بشكل لائق؛ إلا أنه يرى أن حركة عام 1953 الانقلابية أوجبت على الجميع الانخراط في الحياة السياسية. يقول بازركان:

> طالما أيدت بصدق الفكرة القائلة بأن هذا البلد أو ذاك يمكن أن ينمو ويتطور متى ما صنع الخبّازون خبزاً جيداً، وأنتج المزارعون محصولاً وفيراً، وأدى المدرسون واجبهم على أحسن وجه، وذاكر الطلبة دروسهم كما يجب، وأنجز الوزراء مهامهم بإحساس عال بالمسؤولية، ومارس النواب والصحفيون والساسة وظائفهم بشكل صحيح ودقيق... ولكننا عندما نرى الحرية تُقمع، ويحل الاستبداد محلها، فإن البلد يبدو وسط نيران مشتعلة؛ لذا يصبح لزاماً على الجميع المساهمة كلّ بدوره. (Bazargan 1356/1977, 161–163)

ويمكن القول إجمالاً، إن الهدف الأساسي الذي وضعته حركة المقاومة الوطنية نصب عينيها هو إعادة الروح لرسالة مصدّق المزدوجة المتمثلة في صيانة استقلال إيران، ونشر مبادئ الديمقراطية الدستورية. بل إن عدداً من أعضاء المنظمة وجّه انتقاداته لأولئك الذين اختزلوا جهود مصدّق في محاربة النفوذ والتدخل الأجنبيين؛ فقد «أخطأ هؤلاء الذين اعتبروا أن الجبهة الوطنية الإيرانية... ليست إلا حركة مناهضة للاستعمار، ولا همَّ لها غير محاربة شركة النفط [الأنجلو-إيرانية]» (*Rah-e Mosaddeq* 1364/1985, 2:43).

وفي تقدير أعضاء الحركة، فإن صعود نجم مصدّق ينبغي اعتباره «تطوراً عظيماً في تاريخ الحركة الدستورية في إيران» (2:43). ومع أن بعض هذه الآراء ينطوي على تمجيد لعهد مصدّق رئيساً لوزراء إيران، فإن ثمة وجهات نظر أخذت تردد صدى أفكار الحركة القومية المتطرفة، التي تعاظم شأنها في خمسينيات القرن الماضي في عدد من دول العالم الثالث الأخرى. وعلى سبيل المثال، ففي إطار تقويم "الهاجس الغربي" من حيث

صلته بالمد القومي الذي ساد العالم الثالث، عبّرت حركة المقاومة الوطنية عن موقفها كما يأتي: «إن هواجس الغرب لا ترتبط فقط بتلك القوى التي نشأت [في العالم الثالث]؛ بل إن أكثر... ما يقلقه هو اتقاد جذوة التحرر في نفوس الشعوب الطامحة للاستقلال في بلدان كالعراق وإيران وأفغانستان» (5:247).

وعلى صعيد آخر، يصبح من المهم التذكير هنا بأن مواقف الحركة حيال الدين في تلك المرحلة لم تكن لتخرج كثيراً عن حدود الصيغة التقليدية لأنماط التقوى والتدين التي تتخذ من الفرد محوراً أساسياً لها. ولم يحدث إلا في وقت لاحق، ومع ولادة حركة حرية إيران، أن أصبح الوجه الشعبي للدين أكثر وضوحاً وجلاءً.

وعلى الرغم من أن حركة المقاومة الوطنية لم تحقق الازدهار، فإنها استطاعت الإبقاء على خطابها السياسي حياً إلى حد كبير، من خلال بياناتها ومنشوراتها التي تعبر عن مواقفها ووجهات نظرها. وكان لها إلى جانب ذلك تأثير واضح في كثير من أصحاب النزعة التقليدية الذين تجمعوا حول بازركان؛ فأسهم هذا في تعزيز نشاطهم على الصعيد السياسي.

جمعية الحجّتية

في منتصف الخمسينيات، أعلنت جماعة شيعية عن وجودها رسمياً تحت اسم الجمعية الخيرية الحجّتية المهدوية (انجمن خيريه حجتيه مهدويه)، وإن كان كثير من الإيرانيين يعرفونها باسم جمعية مناهضة البهائية (انجمن ضد بهائيت)؛ وذلك لأنها في مستهل نشاطها كانت قد استهدفت حماية المعتقدات الشيعية الأساسية من آثار التحدي العقائدي الذي خلقه المذهب البهائي. ولعل التأثير الذي أحدثه البهائيون داخل أوساط الآلة الحكومية للشاه محمد رضا هو الذي أثار مخاوف الجمعية وقتذاك. ولغرض التصدي لهذا التأثير، فقد نظمت الجمعية نفسها بهيئة مماثلة لتلك التي اتخذتها البهائية لنفسها، وتبنت

استراتيجية تقوم على الامتناع عن التدخل في القضايا السياسية وشؤون السلطة الحاكمة؛ بل إنها اختلفت في هذا الخصوص مع جماعات شيعية أخرى، كمنظمة فدائيان إسلام، التي تبنت الكفاح المسلح والعنف السياسي. وبرغم أن جمعية الحجّتية كانت تسعى لمحاربة البهائية، فإنها استهدفت أيضاً إعداد «مؤمنين صالحين» وتأهيلهم للغاية نفسها؛ وأقامت في غضون ذلك مدارس جديدة، وتغلغلت عناصر تابعة لها داخل المدارس التي كانت موجودة بالفعل، وصارت تحث الطلبة على بذل المزيد من الجهد بغية اجتياز الاختبارات التنافسية الشاقة التي تؤهلهم للالتحاق بأفضل الجامعات.

تأسست هذه الجمعية على يد الشيخ محمود ذاكر زاده تولايي (المتوفى عام 1996)، الذي اشتهر باسم محمود الحلبي. وهو ينحدر من مدينة مشهد، وأكمل تعليمه الأولي فيها، في وقت كانت فيه الحوزات الدينية تركز اهتمامها على «تعاليم آل بيت النبي»، وتعمل على «تغيير المناهج والأساليب الفلسفية» (Khamenei 1365/1986, 27). وفي مشهد كان الحلبي رفيق سكن لطالب آخر هو السيد عباس علوي (المتوفى عام 1957)، الذي صار صديقاً حميماً له، وأدى فيما بعد دوراً حاسماً في بناء حياة الحلبي المهنية. غير أن البهائية اجتذبت علوي إليها بعد انتقاله إلى طهران، حتى إنه صار أحد أبرز دعاتها. وحين توجه الحلبي إلى طهران في عام 1946 لزيارة صديقه، اكتشف اعتناقه المذهب البهائي، وتعرف على مدى انتشار هذا المذهب وشيوعه في «عاصمة أكبر البلدان الشيعية»، بل إن علوي نشر بحثاً بقصد الدفاع عن ديانته الجديدة، و«توضيح مواضع سوء الفهم الشائعة، والكشف عن الحقيقة» (Alavi 1328/1950, 2)، فجاء رد الحلبي على هذا البحث دعوة لشن حملة مضادة عاجلة.

وبهذا الاتجاه ضمن الحلبي موافقة آية الله بروجردي ودعمه المالي له؛ فأطلق حملته هذه ضد البهائية (الجنرال ثابت-راسخ 1990، مقابلة)؛ ونجح في الوقت عينه في الحصول على إذن بإنفاق جانب من الضريبة الشيعية الخاصة (المعروفة بسهم الإمام، أو الخُمس) لتمويل الحملة (Baqi 1362/1983, 30). وكما سيتبين لاحقاً، فهذه الحملة التي شنت عام 1955، قد عادت على الجمعية بنفع كبير من حيث لا تدري. فثمة حشد كبير من أنصار

الحلبي والمتعاطفين معه كان قد حضر تجمعاً للبهائيين في المركز الرئيسي للحركة المعروف باسم "حديقة تُجه" في غربي طهران، بغية تعطيله والتشويش عليه. فوقعت مصادمات عنيفة وخطيرة تسببت في إصابة عدد كبير من الجانبين واعتقال عدد آخر. وحين تدخل الحلبي لدى أجهزة الشرطة بهدف إطلاق سراح المعتقلين، طُلب إليه تحديد هوية الأشخاص أو المجموعة المسؤولة عما حدث، ما دفع به إلى تعريفهم جميعاً بأنهم «أعضاء في منظمة خيرية اسمها الجمعية الخيرية الحجّتية المهدوية».

ولأن جمعية الحجّتية تدين بوجودها للمذهب البهائي المعارض لها، فإن المفارقة هنا تكمن في أن بنيتها التنظيمية ونشاطاتها وفعالياتها تشابهت إلى حد كبير مع تلك التي تبناها البهائيون. وثمة منحيان جديران بالتحري هنا بشكل خاص؛ أولهما أن جمعية الحجّتية حذت حذو البهائيين من حيث طرح ديانتهم على أنها حركة معاصرة جمعت بين الدين والعصرنة. وثانيهما أن أعضاء الجمعية، وكما فعل أتباع المذهب البهائي في تفادي الخوض في عالم السياسة، قد اختاروا هم أيضاً البقاء بمنأى عن المشهد السياسي. ويغدو من المفيد تسليط المزيد من الضوء على هذين الميدانين. ففيما يتعلق بالأول، تجدر الإشارة إلى ما ورد في ديباجة النظام الأساسي لجمعية الحجتية، فهي:

> مؤسسة خيرية أسست لغرض القيام بنشاطات علمية وتعليمية، وتوفير أعمال اجتماعية نافعة، وفقاً لتعاليم العقيدة الإسلامية والمذهب الشيعي الجعفري السامية. ويتمثل هدفها الرئيسي في تأهيل وتدريب ذوي المهارات العالية والنباهة والكفاءة، والمعروفين أيضاً بتقواهم وصلابة إيمانهم، إضافة لتفانيهم في إصلاح المجتمع [الذي ينتمون إليه] على المستويين المادي والروحي.

وتكمن أهمية هذا الإعلان في أنه يتشعب إلى بعدين اثنين؛ فهو أولاً يمثل انتقاداً ضمنياً للنظام التعليمي المطبق آنذاك، وينبئ ثانياً برؤية مستقبلية.

وفيما يتصل بأول هذين البعدين، فقد بُني على الافتراض القائل بأن مذهب الحداثة الذي تبناه النظام البهلوي، ربما لن يفرز إلا أفراداً مؤهلين وذوي مهارات عالية، ولكن دونما ارتباط وثيق بقيم التقوى والورع؛ ولعلهم لن يلقوا بالاً لعقيدتهم الإسلامية، بل قد

يتخذون موقفاً مناهضاً لها. فأولئك الذي أكملوا تعليمهم من أعضاء النخبة البهلوية قد جرى اقتلاعهم من تربتهم الثقافية الأصلية إلى حد أنهم باتوا كارهين للتقاليد والقيم المحلية. ويمكن القول إن هذا التحول على الصعيدين الثقافي والقيمي قد شكل بداية ما صار يعرف فيما بعد بظاهرة "التسمم بالغرب".

وعوضاً عن ذلك، فإن الإيرانيين من ذوي التوجهات الإسلامية، كأعضاء جمعية الحجّتية مثلاً، كانوا يتطلعون إلى احتضان وإعداد أناس يمتلكون تأهيلاً عالياً في مجال العلوم الحديثة، ويقفون على أسس ثقافية دينية متينة، في آن معاً. فمن هم على قدر عالٍ من "المهارة والنباهة" هم أولئك الذين لن يترددوا عن إكمال تعليمهم بنجاح في جامعات الغرب ومعاهده التعليمية. و"المؤمنون الأتقياء" هم أولئك الثابتون على وفائهم لعقائدهم ومثُلهم المحلية الأصيلة.

وبالنسبة لرؤية الجمعية المستقبلية، فمادامت المؤسسات التعليمية القائمة حالياً قد لا تحقق الهدف الذي تتوخاه هذه الجمعية، فثمة حاجة إلى تدشين أنماط جديدة من هذه المؤسسات؛ وهو ما أفضى إلى ولادة كثير من المدارس الثانوية شبه الخاصة، وأشهرها المدرسة العلوية الثانوية؛ التي ما إن تأسست حتى عمدت جمعية الحجّتية إلى تكثيف نشاطاتها وتقويتها، فنجحت بالتالي في كسب أعضاء جدد إلى صفها. ولعل ما كان أكثر تأثيراً هو الوظائف التنظيمية التي نص عليها النظام الأساسي للجمعية؛ والتي تولت الجمعية تنفيذها بهدف تعليم أعضائها، أو تقديم العون لهم في مجالي التثقيف، أو الاندماج في المجتمع. وتوجز المادة الثانية من النظام الأساسي للجمعية هذه المهام على النحو الآتي:

1. تنظيم ندوات وحلقات دراسية علمية ودينية في شتى أنحاء البلاد، وفي إطار أحكام القوانين العامة.
2. طبع نشرات علمية ودينية وتوزيعها، ضمن نطاق القوانين الإعلامية النافذة في البلاد.

3. تنظيم صفوف دراسية لتعليم مبادئ الأخلاق والمعارف الإسلامية، في إطار أحكام القوانين العامة.

4. إنشاء مكتبة عامة، وقاعات للمطالعة، وصالات عامة للألعاب الرياضية، وفقاً للأنظمة والتعليمات ذات الصلة.

5. إنشاء جمعيات خيرية عامة، وتقديم الدعم للمؤسسات الثقافية الإسلامية، وإقامة علاقات مع المنظمات الدولية المماثلة، تحت إشراف السلطات المختصة المعنية.

6. تأهيل أفراد معينين وإعدادهم للمشاركة في المناقشات العلمية والدينية والأدبية التي تجرى في المراكز الإسلامية، وفقاً للقوانين المرعية.

7. تأسيس مؤسسات ثقافية، كالمدارس الثانوية ومعاهد التعليم العالي، وفقاً للقوانين المرعية.

8. إقامة مراكز طبية مختلفة، كالمستوصفات والمستشفيات؛ وفقاً للقوانين المرعية.

ومن المهم التنبه هنا لملاحظتين اثنتين؛ تتعلق أولاهما باتساع نطاق هذه الأهداف، ما أسهم بالتالي في اتساع دائرة الخطاب الإسلامي. فالهدف المتوخى لم يقتصر على توجيه النقد للنظام البهلوي، بل تعزيز الجهود الرامية إلى إقامة نظام بديل يستند إلى الشريعة الإسلامية. أما الملاحظة الثانية فهي حرص منظمي هذه النشاطات على التأكيد أن ما يعتزمون تحقيقه، أياً يكن، يقع ضمن حدود القوانين السارية في البلاد، والقوانين والقواعد المطبقة فيها. وبغية بلوغ هذه الأهداف الواسعة النطاق، عملت الجمعية على بناء هرم تسلسلي بدا أنه يتألف من ست شعب أو إدارات، وهي: الأبحاث؛ والتعليم؛ والتوجيه؛ والمؤتمرات؛ والمطبوعات؛ والعلاقات الدولية (*Mahiyat Zed Enqelabi* 1360/1981, 29–33).

ولم تقتصر نشاطات الجمعية الفاعلة والمؤثرة على طهران فحسب، بل شملت كبريات المدن الإيرانية جميعاً؛ وارتكزت سياستها بشكل عام على اجتذاب أعضائها من

بين صفوف طلبة المدارس الثانوية الأعلى مستوى. فتقوم إدارة الأبحاث بفحص هؤلاء، لتتولى إدارة التوجيه من ثم متابعتهم، من حيث الرجوع إلى سجل إنجازات الطالب الأكاديمية، وإعداد بحث يتناول خلفية عائلته ومكانتها الاجتماعية. ومتى ما تم تثبيت هوية الطالب/ العضو المحتمل، تعمل هذه الإدارة على وضع آلية فاعلة لتقوم من خلالها باستقطابه لعضوية المنظمة. ولهذه الغاية، فإن نشاطات من قبيل «تنظيم نزهات ترفيهية في الهواء الطلق، وتقديم الهدايا للطلبة الممتازين، وإقامة حلقات الذكر لمن هم أكبر سناً، وإقامة الاحتفالات في المناسبات الدينية، تدخل ضمن الأساليب المختلفة التي تتبعها الجمعية لاستقطاب أعضاء جدد» ("Gozareshi az Fa'aliyate Anjoman," n.d., 8).

ولنا أن نضيف هنا تدابير أخرى تتخذ بهذا الاتجاه، مثل إنشاء دور ثقافية، ونوادٍ اجتماعية، وفعاليات مدرسية خارج أوقات الدوام الرسمية. ومتى ما انضم الأعضاء الجدد إلى الجمعية، فإنهم يعاملون معاملة أبناء عائلة واحدة، وتتولاهم الجمعية بالرعاية والاهتمام بكل جوانب الحياة؛ بما في ذلك قيام القسم المعني بالبحث عن رفيق وشريك مناسب للعزاب من الأعضاء، ذكوراً كانوا أو إناثاً، وتسهيل تزويجهم.

وكما أشرت قبلاً، فإن الجمعية، وتماشياً مع محاولتها الظهور بمظهر مطابق لذلك الذي اتخذه لنفسه عدوها اللدود (التيار البهائي)، فقد حرصت على تصوير نفسها بالمنظمة غير السياسية. وفي واقع الحال، فإن نظامها الأساسي ينص على أن «الجمعية لا تتدخل في أي ظرف كان في الشؤون السياسية. وهي إضافة إلى ذلك لا تتحمل أي مسؤولية عن انخراط أعضائها أو المتعاطفين معها في الحياة السياسية». وعلى أي حال، ومع أن السياسة الرسمية للجمعية تقضي بعدم الخوض في الميدان السياسي، فإنها لم تحظر على أعضائها فعل ذلك. فأي سبب يقف وراء تبني موقف كهذا؟ على رغم التفسيرات المستندة إلى نظرية المؤامرة (Baqi 1362/1983, 166–177; *Mahiyat Zed Enqelabi* 1360/1981, 18–25)، فإن ما يأتي من إيضاحات ربما يكون أولى بالتصديق.

أولاً، وقبل كل شيء، فإن مؤسس الجمعية ينحدر من تيار يستند إلى مبدأ النأي عن الحياة السياسية، وكان على درجة عالية من التأثير والنفوذ داخل الحوزات العلمية. فالشيخ الحلبي كان وثيق الصلة بالحاج ميرزا أحمد كفائي خراساني (المتوفى عام 1986)، «الذي كان مشغولاً من حيث الأساس بإعادة بناء الحوزة العلمية في مشهد وصيانتها، وهو على صلة طيبة بالنظام الملكي» (مهدوي-دامغاني 1990، مقابلة). وثانياً أن موقفاً كهذا كان يمثل الاستراتيجية الفضلى لضمان البقاء في ذلك الوقت. فحين تنأى الجمعية بنفسها عن الحياة السياسية، يعني أنها لا تشكل تحدياً مباشراً للحكم البهلوي؛ الأمر الذي سيتيح لها تقوية نشاطها في الميادين الثقافية. بل إن هذا الموقف يأتي منسجماً مع المبدأ المسلَّم به في المذهب الشيعي الذي لا تحظى بالشرعية وفقاً له أي حكومة دنيوية "زائلة"، باستثناء تلك التي يقيمها الإمام المعصوم. ومع هذا، فليس ثمة إلزام بالثورة أو التمرد. فالواقع يقول إنه ما من أحد غير هذا الإمام له الحق حصراً في الشروع في أعمال العنف أو إعلان الحرب.

وأياً تكن الحال، فإن السبب الجوهري ربما يرتبط بالطريقة التي تشخص الجمعية خصومها من خلالها. فالجمعية ارتأت أن التحدي الذي يواجهه المسلمون الإيرانيون لم يكن النظام الإيراني الحاكم، بل هو تزعزع إيمانهم بعقيدتهم الدينية. وفي هذا الخصوص كتب أحد أنصارها المروجين لها يقول: «ما من شك في أنه كلما ازدادت التقنيات والمعارف تقدماً... [ازداد دورها قوة في] بناء مجتمع متنور في ظاهره ومتطور من الناحية المادية، ولكنه أكثر ميلاً للابتعاد عن القيم الروحانية وعن الله نفسه» (Alavi 1354/1975, 48). كما لم يكن التحدي الرئيسي، في تقديرها، إصلاح المشهد السياسي، ولكنه العمل على تأهيل أناس على درجة عالية من المهارة والتقوى في آن معاً. لقد كتب للجمعية النجاح حقاً في بلوغ هذا الهدف؛ وكثير من أفراد النخب الإيرانية التي نشأت في حقبة ما بعد الثورة، كانوا، والحق يقال، قد انتفعوا من البرامج والمؤسسات التعليمية والثقافية التي أقامتها ودعمتها منظمات، كجمعية الحجّتية.

وفي مجمل القول، فإن الأصوات المعبرة عن مواقف الجيل الأول قد ارتقت إلى إطلاق دعوة ثقافية جادة لإثبات صحة التعاليم والمبادئ الإسلامية وصلاحيتها للوقوف بوجه التحدي الذي أفرزته حركة الحداثة. ومع ذلك، ونظراً للنهج التبريري الذي اتبعه هذا الجيل، والمقاربة "اللاسياسية" التي تبناها، والدوغمائية التي اتسمت بها مواقفه، وفي ضوء محتوى رسالته، فلم يكن أمام أبنائه غير اتخاذ موقف الدفاع عن النفس؛ وكل ما كان يشغلهم في الأغلب الأعم هو تقديم المواعظ والوصايا لأولئك الذين انضموا إلى صفوفهم. ومع أن هذا الجيل لم يُحدث تأثيراً كبيراً في عقول عامة الناس أو الطبقة المثقفة الإيرانية، فإن ما رجح ميزان القوى لصالحه هو اتساع دائرة انتشار تيار الحداثة، وإخفاق محمد مصدّق في إحياء الحركة الدستورية، والإطاحة في عام 1953 بحكومة مصدّق القومية بوساطة حركة انقلابية بريطانية-أمريكية؛ وهذه الأخيرة كانت قد أسهمت، في الوقت نفسه، في دفع الخطاب الإسلامي في إيران إلى التطرف.

وعلى كل حال، فإن الأساس كان قد أرسي على يد الإيرانيين ذوي التوجهات الإسلامية، سواء في قم أو في طهران. فالوجه المعتدل للإسلام الذي عُرض في قم، ووجهه الثقافي والفكري الذي طرحته طهران، قد نجحا في اجتذاب جيل جديد من طلبة الجامعات الإيرانية إلى حظيرة الإسلام؛ بل إنهما قدّما هذه العقيدة على أنها بديل قابل للحياة والنمو لثقافة الحداثة، كما روج لها النظام البهلوي، أو حتى على أنها بديل للفكر الماركسي المنافس والتحديات التي أثارها اليسار الإيراني. وهذا هو الذي جعل من اليسير على الجيل الثاني من أجيال الحركة الإسلامية قطع خطوة إضافية باتجاه تحويل الإسلام إلى "أيديولوجيا" بديلة.

غير أن المنحى الراديكالي الذي اتبعته السياسات الإيرانية والعالمية على حد سواء، قد تسبب في تعميق الصدع بين الدولة والمجتمع؛ فكان أن شهدت ستينيات القرن الماضي حدوث فجوة فكرية.

الفصل الثاني

الجيل الثاني

سياسات الثورة، 1963-1991

الجوامع ثكناتنا، والقباب خُوَذنا، والمآذن سيوفنا، والمؤمنون جيشنا.

[الشاعر التركي] ضياء جوك ألب (1876-1924)، "ASKER DUASI" («ابتهال الجندي»)، 1912

في عام 1971، أحيا الشاه ذكرى مرور 2500 عام على قيام النظام الملكي في إيران؛ وفي العام ذاته، كشف خميني صراحة عن التناقض القائم بين الإسلام والملكية، قائلاً: «رُوي عن النبي أنه وصف لقب "ملك الملوك" بالعبارة الأشد بغضاً» (Khomeini 1361/1982, 2:359). ويجدر التنبيه هنا على أن "ملك الملوك" كان واحداً من ألقاب آخر ملوك السلالة البهلوية، بل إن خميني ادعى إضافة إلى ذلك، أن الواجب الديني يحتم على رجال الدين أن يهبّوا لمحاربة الملك الإيراني. ويأتي هذا في وقت كان فيه من بين الحقائق السياسية المسلّم بها بشكل عام، وحتى من جانب خميني نفسه، أن الشريعة والعرش هما الدعامتان الرئيسيتان اللتان تقوم عليهما أي دولة إسلامية؛ وأي خلاف ينشب بين المؤسسة الدينية والنخبة السياسية كان سيعد أمراً غير مألوف، ولم يكن لينجم إلا عن اعتراض هذه المؤسسة على ملك ما بعينه (Khomeini 1321/1943, 186–187). ومن هنا، فقد جاء موقفه الجديد متناقضاً، لا مع الفكر الإسلامي السياسي التقليدي والأعراف السائدة في الحوزات العلمية فحسب، بل مع الموقف الذي كان خميني نفسه قد اعتمده قبلاً أيضاً. فما الذي أحدث هذا الافتراق؟ ومن أين نشأ؟

يكشف التاريخ الإسلامي عن أن أهل السياسة ورجال الدين هم من يتولى الإشراف على الدولة وإدارتها. فالملوك عادة يؤدون دورهم حماةً للدين؛ بينما يسهم رجال الدين من جانبهم في إضفاء الشرعية على الملوك. بيد أن التاريخ الحديث للعالم الإسلامي شهد تطوراً جديداً كلياً. فقد تخلى الملوك وغيرهم من الحكام العلمانيين عن دورهم التقليدي هذا، وصاروا ينادون بالحداثة والتغريب، على حساب انحسار تأثير تعاليم الإسلام وضعف مؤسساته. وشيئاً فشيئاً بات يتضح للمؤسسة الدينية مدى الضرر الذي يمكن أن يلحقه هذا المشروع بالدين الإسلامي. ومن هنا جاءت مقولة خميني تلك بشأن النظام الملكي لتعكس مشاعر القلق هذه؛ وربما أمكن اعتبارها تحولاً معيارياً بمعنى أن الإسلام أصبح وفقاً له أيديولوجيا تُتخذ أساساً لصراع وبرنامج سياسيين يستهدفان استنباط نظام جديد للحكم.

ومهما يكن، فإن المفارقة تكمن في أنه «على الرغم من مناهضة "الأصولية" الشديدة للغرب، فإن الجانب الأعظم من هذا النمط من الأصولية يضم في طياته غالباً بعض مقومات الفكر السياسي الذي ساد أوربا في القرنين التاسع عشر والعشرين، بما في ذلك مبدأ الثورة ذاته. فهذه النزعة الأصولية إذاً قد سيَّست الإسلام؛ ولكن ليس بالمعنى التقليدي للكلمة، بل بطريقة تُعد ابتكاراً جديداً في التاريخ الإسلامي» (Nasr 2003, 181). وهذا الفصل يتناول الفكر الذي حمله أولئك الذين تبنوا هذا النمط من أنماط فهم العقيدة الإسلامية.

البيئة السائدة

في تعليق لفيكتور هوجو بشأن المجتمع الفرنسي، يقول: «إذا ما تُركت الروح في الظلمة، فثمة خطايا سترتكب؛ والمذنب ليس من ارتكبها، بل هو ذاك الذي أحدث الظلمة» (البؤساء، الفصل الرابع). والظلمة التي خيمت على إيران مطلع ستينيات القرن الماضي قد أحدثتها خطيئة ارتكبها المجتمع والدولة. فكلاهما استعاض بالقطبية عن التناقض والغموض؛ وكل منهما ادعى لنفسه معرفة الحقيقة، وأراد إجبار الآخر على قبولها واتباعها.

فالدولة تقدمت بها وصفته باسم "الحضارة العظيمة"، والمجتمع عرض صورة غامضة لمبدأ "العودة إلى الذات". وعلى كل حال، فإن النظريات الطوباوية التي خرجت بها القوى الثورية لم تكن كافية وحدها للإمساك بزمام قيادة الجماهير الإيرانية. وعلى الصعيد الداخلي، فالدولة التي أقامها أنصار الحداثة والمنادون بها أثارت نفور هذه الجماهير، ودفعت بها إلى تبني أيديولوجيات جاهزة الصنع. وعلى الصعيد الدولي، لم تتصرف الدولة في إيران على أنها الوصي الأمين على المصالح الفارسية؛ بل حولت نفسها علانية إلى شرطي يحرس المصالح الأمريكية، ليس في الخليج فحسب، بل في المنطقة بأسرها أيضاً.

وجاءت حرب عام 1967 بين العرب وإسرائيل لتغير طبيعة السياسات المتبعة في المنطقة تماماً؛ ولتجعل من "العودة إلى الإسلام" المنظور الشرعي الوحيد الذي يرى كثير من أبناء المنطقة العالم من خلاله. ومع ذلك فقد أغلقت النخبة الحاكمة الإيرانية عينيها أمام هذا التغيير. وهكذا فقد وصل كل من المجتمع والدولة إلى نقطة الانهيار النهائية حين صار بإمكان الأصوات الجديدة كسب الشرعية لنفسها بفضل نزعة الراديكالية التي شاعت في العالم الثالث.

البيئة الداخلية: من الانقلاب إلى الثورة

لعله لا أحد يشك في فداحة الأضرار الناجمة عن الهوّة التي فصلت بين الدولة والمجتمع، والتي أحدثتها حركة عام 1953 الانقلابية ضد مصدّق. ولا ريب في أن المواجهة التي وقعت بين رئيس الوزراء فضل الله زاهدي، الذي أطاح مصدّق، وبين مهدي بازركان، تنبئ بكثير في هذا الخصوص. فقبل وقوع الحركة الانقلابية كان بازركان يرأس هيئة مياه طهران؛ وقد ظل في منصبه هذا حتى بعد وقوعها؛ إلا أن ولاءه بقي من نصيب مصدّق وبرنامجه السياسي. فكان على رئيس الوزراء الجديد تذكير بازركان بأن يتجه بولائه جهة النخبة الحاكمة الجديدة. ولما اعترض هذا الأخير، بدعوى أن أي تغيير في السلطة التنفيذية لا ينبغي أن يحدث تأثيراً كبيراً في طبيعة انتمائه السياسي، عمد زاهدي إلى التأكيد على الفكرة القائلة بأن «حال البلد قد تغيرت» (Bazargan 1356/1977, 148).

فما جوهر هذا التغيير؟ لعل التطور الأهم هو النكوص إلى ذلك النمط من الدولة التي لا تتخذ من النخب المحلية ركائز تستند إليها؛ وهو تحوّل أخذت تتضح ملامحه في أربعينيات القرن الماضي يوم كان الشاه في مقتبل عمره. فبنيت الدولة عوضاً عن ذلك على دعامتين اثنتين: أولاهما الجيش ممثلاً بالجنرال زاهدي، وثانيتهما القوى الأجنبية ممثلة بالولايات المتحدة الأمريكية؛ وهذه كانت تحصل على قرابة 40٪ من النفط الإيراني بمقتضى اتفاقية عام 1954. ولعل رئيس الوزراء كان محقاً عندما قال إن الحال بالبلاد قد تغيرت: فالحركة الانقلابية قد هيأت الأجواء لتقبل نمط عيش إيراني جديد، ولظهور بُعد جديد يضاف إلى أبعاد العلاقات الأمريكية مع إيران.

ففي إيران حل التوجه نحو محاكاة أمريكا بديلاً من التشبه بأوربا، وفي هذا الشأن فإن إحدى العواقب الأبرز لهذا التغيير ترتبط بما آلت إليه مصداقية الشاه في أعقاب حركة الانقلاب. فمادام «الاعتقاد العام السائد هو أن الولايات المتحدة الأمريكية قد أنقذت عرشه، فالشاه قد فقد مصداقيته؛ وصار من الآن فصاعداً يوصم بالدمية الأمريكية؛ وهو وصف ظل لصيقاً به طوال حياته» (M. Milani 1994, 76). أما النتيجة البالغة الأهمية الأخرى فترتبط بالطبقة الوسطى الإيرانية التي انقلبت ضده بدلاً من أن تؤازر خططه الإصلاحية؛ وذلك لأن «هذه الحركة [الانقلابية]، التي دُبّرت بأيدٍ أجنبية، قد مسّت وتر الكرامة الفائق الحساسية لدى بعض الإيرانيين من أبناء الطبقة الوسطى، الذين تحول الملك في نظرهم إلى "شاه" أمريكا» (76).

وفي داخل معسكر أتباع الشاه ومناصريه، حلت محل الطبقة الوسطى الإيرانية طبقة جديدة من رجال الأعمال ممن لا همّ لهم غير جني الأموال. ومن بين هؤلاء مثلاً، حبيب الله ثابت باسال الذي ضمن لنفسه احتكار المتاجرة بالسلع الاستهلاكية المعمرة بصورة تامة تقريباً، بالاشتراك مع ابنه فيروز، خريج معهد إدارة الأعمال بجامعة هارفرد. وكانا قد شرعا في حملة واسعة النطاق لتنفيذ خططهما بهذا الاتجاه أواخر خمسينيات القرن الماضي؛ وفي عام 1958 أقاما أول محطة تلفزيونية في إيران. وكانت أطروحة فيروز التي قدمها في

أثناء دراسته في هارفرد تدور حول أقلمة التلفزيون وتكييفه بما يتلاءم وطبيعة الأوضاع السائدة في إيران؛ وهو المشروع الذي تزامن مع خطة "التغريب" (أو لنقل "التحديث الزائف") التي أخذ الشاه على عاتقه تنفيذها. واشتركت العائلة البهلوية، وحبيب الله الأب، وابنه تحديداً، فعلياً في «خلق جيل "البيبسي" الإيراني، واستوردوا المشروبات الغازية والسيارات وأجهزة التلفاز. ومن خلال "شركة فيروز التجارية" التي يملكها الأب فرض عملياً سيطرته على السوق المحلية للسلع الاستهلاكية المعمرة، وحصل على امتيازات حصرية لشركات إلكتروليكس وكالفينيتور ووستنجهاوس وجنرال إلكتريك وفولكس فاجن وجنرال تايرز وبيبسي كولا» (Sreberny-Mohammadi and Mohammadi 1994, 61).

وشمل التغيير بنية الحكم في إيران أيضاً. فقد منحت الجمعية التأسيسية، التي شُكّلت عام 1958، الشاه سلطات غير محدودة، وهي التي بدأ هذا الأخير بالاستفادة منها مطلع الستينيات، عندما أطلق برنامجه الإصلاحي تحت عناوين مثل "الأوتوقراطية المستنيرة"، و"الإصلاح من الأعلى". ولم يتردد البعض في المجاهرة بوصف هذا البرنامج صراحة بمخطط وضعه الرئيس الأمريكي جون كينيدي بهدف بسط الهيمنة على إيران. بيد أن هذا البرنامج كان في حقيقته يستهدف فرض سلطة منفردة، ارتدت قناع الدولة العصرية المتطورة، وقد أنيطت مهمة تنفيذه -أي البرنامج- بمجلس وزراء ترأسه أمير عباس هويدا (1919-1979)، الذي ظل يشغل هذا المنصب بين عامي 1965 و1978.

وإلى جانب كون أمير عباس هويدا على قدر عالٍ من الكفاءة والتأهيل، فقد كان أيضاً «مفكراً حقيقياً، وذا تطلعات تتجاوز الحدود القومية أو المحلية، وليبرالياً من حيث الجوهر» (A. Milani 2000, x). وقد أحدثت إصلاحات الشاه بالفعل تغييراً في المشهد السياسي الإيراني، لأنها في واقع الحال قد دمّرت البنى الاجتماعية، وأسهمت في ظهور "جيل البيبسي"، ومهدت الطريق أمام الوجود الأمريكي، وأشاعت ظاهرة الاستقطاب داخل المجتمع الإيراني، وهيأت الأجواء لنشوب معركة أفكار من النمط الذي ينتهي

بحصيلة صفرية. ولم ينتصف الستينيات إلا وكان المجتمع الإيراني قد تحول إلى كيان تابع وعالة على الآخر.

وفي المحصلة النهائية فقد آل الاقتصاد الإيراني "المتخلف"، على رغم اكتفائه ذاتياً، إلى التدهور؛ بل أصبح اقتصاداً طفيلياً. ولم يكن اتكال إيران الشديد على النفط إلا ليزيد الأوضاع سوءاً. فقد تحولت إلى دولة ريعية، وكيان تابع يدور في الفلك الأمريكي، ولا يمتلك غير النفط؛ المصدر الأهم للحصول على الريع. ويعرض الجدول (2-1) صورة للتغيرات التي شهدتها الأوضاع الاقتصادية في إيران؛ فالعائدات من الآن فصاعداً باتت مرهونة بلاعبين خارجيين، والريع الآتي من الخارج هو الدعامة التي تضمن للاقتصاد حيويته، فهو يفتقر كلياً إلى قطاع محلي ذي قدرات إنتاجية كبيرة. ونتيجة لهذا كله، لم ينل إلا قليل من أبناء الشعب حصته من هذه الثروة، فيما انخرطت الغالبية في عمليات توزيعها أو الانتفاع منها.

الجدول (2-1)

اعتماد إيران على العائدات النفطية، 1954-1976

العائدات	1954	1955	1960	1965	1970	1971	1973	1974	1975	1976
النفط والغاز	11	37	42	54	49	60	67	86	80	76
الضرائب المباشرة	5	5	8	10	15	12	12	5	10	11
الضرائب غير المباشرة	35	28	25	23	26	20	17	6	7	9

ملاحظة: الأرقام تمثل نسباً مئوية من إجمالي الموازنة العامة.

المصدر: Najmabadi 1987, 215

ومنذ أن حلّ مبدأ الفرصة والمكافأة، أي الدنو من مركز السلطة، محل آلية العمل والمكافأة، وحلّت عقلية المحسوبية والمحاباة محل المواطنة، تضخمت أجهزة الدولة ومؤسساتها، وبخاصة تلك المعنية بإدارة العائدات التي تجنيها؛ وحلت عملية

توزيع الحصص (المحاصصة) بديلاً من العملية الإنتاجية. ولأغراض اقتصادية، فإن «بإمكاننا تعريف دول "المحاصصة" بأنها تلك التي تجني القسم الأعظم من عائداتها (أكثر من 40٪ منها) من النفط، أو من مدخولات خارجية أخرى في المقام الأول؛ والتي تشكل نفقاتها نسبة مهمة من ناتجها المحلي الإجمالي» (Luciani 1987, 70). ومن هنا أصبح الأنموذج السائد للدولة يتمثل في: قاعدة حكومية واسعة النطاق على نحو استثنائي، وفساد، وأجهزة إدارية ضخمة؛ وبات الاقتصاد محكوماً بالاعتماد على الواردات وبتدني معدلات الإنتاجية؛ فيما فقدت معناها عملية التحول من الزراعة إلى الصناعة، ومنهما إلى اقتصاد الخدمات، نظراً لتزايد التركيز على مستويات أدنى من "الباحثين عن الريع" ممن لا يربطهم إلا شيء قليل بمقومات حياتهم أو مجالات عملهم ووقائعها المادية المحلية.

ونتيجة لسياسات الإصلاح والأمركة، فقد تعرضت إيران لتصدع مزدوج تسبب في انقسامها على المستويين السياسي والأخلاقي. على المستوى الأول كان النجاح حليف الحداثة؛ حتى إن أحد أنصارها صار يسميها "البهلوية"؛ نسبة إلى السلالة الحاكمة، فيقول: «البهلوية مذهب فكري من شأنه أن ينقل المجتمع [الإيراني] من الإقطاع إلى مرحلة أسمى من الديمقراطية الاجتماعية أو النظام البرلماني. البهلوية مذهب يأخذ الأمة في هذه المرحلة من الظلمة إلى مستقبل مشرق بسرعة لا يمكن تخيلها» (Honarmand 1351/1972, 50–51). والشاه نفسه يطلق على إصلاحاته وصف "الحضارة العظيمة"، بمعنى «بناء بلد الرخاء فيه متاح للجميع... وللمرء فيه أن ينعم بالأمان الاجتماعي منذ مولده حتى مماته، وأن يتلقى تعليمه، ويحصل على فرصة عمل، وأن يتقاعد، وأن يموت في النهاية بسلام» (Pahlavi n.d., 7:6264).

وهذه الإصلاحات في ظاهرها كان يراد لها خلق مجتمع استهلاكي، يتسم بقدر ما من الأمن الاجتماعي؛ ولكنها عند التطبيق أوقعت إيران تحت رحمة التبعية. وكانت الدولة تتطلع إلى تحقيق كثير جداً من هذه التبعية، فيما كان المجتمع يطمح إلى شيء آخر.

أما التصدع الذي حدث على المستوى الأخلاقي، فتمثل في أن مجموعة جديدة فاسدة من الإيرانيين هي التي تولت السلطة؛ فأصبح السلوك الأبرز لأجهزة الدولة يتميز باحتقار كل ما هو إيراني. وكما يصف عباس ميلاني هذه الحال ببصيرة ثاقبة، فإن "فارس" بالنسبة لأفراد هذه المجموعة باتت «مرادفاً لكل ما هو وضيع، وضال، ومتخلف؛ فانسلخوا عن الثقافة ذاتها التي ولدوا وترعرعوا فيها، واضعين أنفسهم في مرتبة أسمى شأناً» (A. Milani 1996, 128)؛ بل صار كل ما هو غير إيراني محط إعجابهم. والمفارقة هنا هي أن المجتمع كان يحمل رؤية مناقضة لذلك؛ فالقوى الأجنبية في تقدير أبنائه هي مجموعة من الدخلاء ينبغي على المرء أن يبقى بمنأى عنهم.

وفي هذا الصدد، فإن البيانات الإحصائية الآتي ذكرها تكتسب أهمية خاصة: «أظهر استطلاع للرأي أجرته إحدى المؤسسات الألمانية الغربية عام 1963 أن 33٪ من الإيرانيين اليافعين الذين استطلعت آراؤهم يرون في أمريكا "قوة عدوانية" (مقارنة بـ 19٪ منهم أطلقوا هذا الوصف على الاتحاد السوفيتي)؛ وأن 85٪ منهم يعتقدون أن المعونات الأمريكية "تزيد الأثرياء ثراءً"؛ وأن 8٪ فقط منهم اعتبروا أن المعونات الأمريكية "تسهم في رفع مستوى معيشة أناس كثيرين"؛ بينما قال 50٪ من هؤلاء الإيرانيين إن الولايات المتحدة الأمريكية "تميل كثيراً إلى إبقاء الأوضاع على ما هي عليه من حال"» (Rubin 1980, 113). وبكلمة موجزة، فإنه لم يبق خافياً وقتئذ أن إيران كانت تشهد ظهور عالمين اثنين: عالم الحداثة التي أضحت السمة الطاغية للدولة؛ وعالم العصرنة، من حيث هي نزعة كانت وماتزال مفعمة بالحيوية داخل المجتمع الإيراني.

ويمكن القول إن المدة بين عامي 1963 و1965 كانت أعوام المواجهة ما بين الدولة والمجتمع. فالشاه وقتئذ كان قد أعلن قيام دولته البوليسية من خلال تدشين مشروع الأمركة، بالتزامن مع إطلاق برنامجه الإصلاحي عام 1960. وقد قرر، فيما بعد، تحديد هويات معارضيه السياسيين، فأعلن إجراء استفتاء في كانون الثاني/ يناير 1963 حول برنامجه هذا؛ وبذلك فقد رسم خط التصدع بين الجانبين. وهنا يبرز خميني على أنه أحد قادة

المعارضة الأكثر صراحة وتطرفاً في المجاهرة بالدعوة إلى تنظيم المظاهرات والتحريض عليها احتجاجاً على هذه الإصلاحات. وفي حزيران/ يونيو 1963، أسفر التصادم الذي وقع آنذاك عن سقوط عدد كبير من القتلى، واعتقال ونفي أعداد أخرى، بمن فيهم خميني نفسه. وفي مجمل القول، فإن اندلاع المعركة مع النظام الحاكم قد تمخض عن ولادة نمط جديد لفكر ومفردات تسوّغ الثورة وأعمال العنف. ولعل خير مثال على ذلك هو الوصف الموجز للآثار التي خلفتها أحداث عام 1963، كما عرضته مجلة ايران آزاد (إيران الحرة) في عددها لشهري حزيران/ يونيو-تموز/ يوليو 1969، على النحو الآتي:

> إن انتفاضة حزيران/ يونيو (15 خرداد) هي أحد أهم أحداث التاريخ الإيراني؛ وهي الحدث الأكثر دموية على صعيد تاريخ البلاد المعاصر. وقد أجبرتنا هذه الانتفاضة على الخروج بالاستنتاجات الثلاثة الآتية: الأول هو وجوب اضطلاع الزعماء الدينيين بدور حاسم في الصراع ضد الشاه وضد الإمبريالية. وبات لزاماً ثانياً على القوى العلمانية التقدمية الوقوف إلى جانب القوى الدينية في مقارعة النظام المستبد. وثالثاً أن الصراع غير المسلح، على رغم شعبيته واتساع نطاقه، ربما لن يكتب له النجاح أمام نظام متعطش للدماء كهذا النظام. ومن هنا فليس من سبيل غير الصراع المسلح المنظم لإطاحة هذا النظام المقيت. (نقلاً عن: Abrahamian 1982a, 85)

ولا بد لنا هنا من القول إن إدراك طبيعة هذا الحدث وأهميته على هذا النحو بعد وقوعه، قد جعل من انتفاضة عام 1963، وبشكل دقيق، منطلقاً لتحول جديد في السياسات الإيرانية. فقد عمدت حكومة رئيس الوزراء الجديد، أمير أسد الله علم، إما إلى إعدام قادة الانتفاضة وإما سجنهم، معتبرة أن أعمال التمرد والشغب التي شهدتها البلاد إنما هي اعتراض على برامج "التقدم والتحديث". وآل مصير القادة الدينيين، بمن فيهم خميني، إما إلى المحاكمة وإما إطلاق السراح المشروط. وهكذا شعر الشاه بحلول عام 1964، بأنه يمتلك ما يكفي من الثقة لوضع أفكاره الرامية إلى تغريب إيران موضع التطبيق التام. غير أن ما حدد مصير هذا التحول هو محاولة الاغتيال التي تعرض لها في

نيسان/ إبريل 1965. فمع أن مرتكب المحاولة قد أردي قتيلاً في الحال، فإن الحادثة وفرت الذريعة التي يحتاج إليها النظام لاعتقال ما تبقى من قادة المعارضة.

وعلى هذا النحو أو ذاك، فكلا الطرفين: النظام الحاكم والمعارضة، قد اختار اللجوء إلى العنف السياسي. فأقدم النظام في آب/ أغسطس 1965، وقبيل حلول ذكرى حركة عام 1953 الانقلابية، على اعتقال زعماء الأحزاب السياسية المعاصرة (كحزب الجبهة الوطنية، وحركة حرية إيران، وحركة الطريق الثالث، وحزب الأمة الإيرانية، وحزب الأمم الإسلامية) وإحالتهم إلى المحاكم. وما إن حل عام 1967، حتى كان النظام قد كسب المعركة، وبدا أن البلاد تتجه نحو تنفيذ مشروع الأمركة بكامل أبعاده، وبما بلغه من نضج وتطور. وبدا أيضاً أن على إيران أن تحاكي في تصرفاتها خصائص المفهوم الذي اصطلح على تسميته "أنموذج الصالة" Sala Model، وكما طوّره فريد ريجز، عالم الإدارة العامة الأمريكي. فعلى السطح الخارجي بدا كل شيء عقلانياً وعصرياً؛ والبلاد تتطور مع بناء السدود، ومحطات توليد الطاقة الكهربائية، والمصانع، وخطوط التجميع، وهلم جراً. ولكن النظام على أرض الواقع كان نظاماً جائراً استبدادياً قائماً على المحسوبية ومحاباة الأقارب (Riggs 1964). ولم تكن البلاد إلا في طريقها لتصبح «مسرحاً من مسارح اللامعقول» (Al-e Ahmad 1364/1986, 229, letter dated October 9, 1968).

وقد كشف مسرح مجافاة العقل والمنطق هذا عن وجهه على أفضل صورة في مستهل السبعينيات من القرن الماضي، عندما قصّ الشاه شريط افتتاح "حضارته العظيمة"، مبشّراً الإيرانيين بأن بلادهم ستتفوق على ألمانيا الغربية رقياً وتقدماً. وكانت تلك هي الحقبة التي وضع الشاه خلالها خطط "تصنيع" الاقتصاد الإيراني وتحديثه، تأسيساً على عائدات النفط، على رأس قائمة أولويات حكومته. وهي الحقبة ذاتها التي بدا فيها أن تورط الولايات المتحدة الأمريكية في السياسات الإيرانية آخذ في التزايد والاتساع، بالتزامن مع اقتراب سياساتها أكثر فأكثر من تلك التي دأب الشاه على انتهاجها. فأدى هذا بدوره إلى زيادة تبعية إيران، واتساع نطاق التدخلات الأمريكية في شؤون البلاد الداخلية. وفي أثناء

تطور الأحداث على هذا النحو، عمل الشاه على تقوية سلطته ونفوذه، وذلك من خلال قمع كل حركات المعارضة المناهضة لحكمه الاستبدادي. وانطلاقاً من رؤية الولايات المتحدة للتحديات المحتملة التي يمكن للقوى المعارضة أن تثيرها بغية زعزعة الاستقرار في البلاد، فقد آثرت تقديم دعمها لجهود الشاه الرامية إلى توطيد ركائز عرشه.

وليس للمرء، على كل حال، أن يرفض الإقرار بحجم الثروات التي تولدت في إيران في أعقاب الإصلاحات التي أجراها الشاه؛ فقد تزايدت السلع والبضائع التي يمكن شراؤها، وتولدت سيولة نقدية أكبر يمكن إنفاقها. ولعل حالة تتعلق بي شخصياً يمكن أن تضرب مثلاً على هذا التحول: فيوم غادرت إيران عام 1975، لم يكن هناك إلا واحد من أبناء عمومتي قد امتلك سيارة "تنتج وطنياً" من طراز "بيكان"؛ ولكنني حين عدت إلى البلاد في إجازة صيف عام 1977، وجدت أن عائلتي وما تفرع منها من عائلات، تمتلك أكثر من عشرين سيارة، وبعضها كان يطوف في شوارع قريتي الترابية. غير أن هذه الثروات مع ذلك لا يمكن أن تعوض إيران عن إحساسها بفقدان الهوية، أو فقدان التوازن والتناغم.

وفي هذا الشأن، يمكن القول من دون تردد إن ما قاله فؤاد عجمي عن العالم العربي ينطبق أيضاً على "الحضارة العظيمة" التي أقيمت في إيران؛ ذلك أن «الثروة لم تفضِ إلا إلى تسليط ضوء أقوى على الفجوة المؤلمة التي تفصل بين ما يمكن للمجتمع أن يشتري، وما يمكن أن يكون عليه؛ وبين ضخامة الموارد المتاحة لشراء الأشياء، وضآلة القدرات اللازمة لخلق مشروع شعبي وطني يتمتع بالاستقلالية الذاتية، أو لنقل نظام وطني صالح للعيش فيه» (Ajami 1981, 21). وبعبارة موجزة، فإن الحضارة العظيمة التي وعد الشاه الإيرانيين بها ما هي إلا "دولة رخاء" في أحسن الأحوال، ومجتمع استهلاكي في أسوئها. وهو لم يفِ بأيٍّ من وعدَيه آخر المطاف.

وفي الوقت الذي كانت فيه دول نامية أخرى ذات أوضاع مماثلة، تعتمد على عائدات صادراتها من السلع المصنعة لسداد تكاليف احتياجاتها المستوردة، واصلت إيران اتكالها

على صادراتها من النفط من دون غيره تقريباً؛ فصارت تبعاً لذلك تتجه نحو كارثة مالية. وهكذا، ففي عام 1972 وجدت الحكومة الإيرانية نفسها أمام عجز متراكم في موازنتها العامة بلغ 2.6 مليار دولار أمريكي، ويمول كلياً عن طريق القروض الطويلة الأجل. أضف إلى ذلك إهمال الحكومة للقطاع الزراعي، بينما كانت تستثمر أموالاً طائلة في القطاعين الصناعي والعسكري. ونتيجة لذلك، فإن الركود الذي أصاب هذا القطاع، واقترن بنزوح سكان القرى وصغار المزارعين إلى المدن المزدهرة المترفة، قد زاد من حدة الطلب على المواد الغذائية، واستنزف احتياطي البلاد من العملات الأجنبية.

وفي غضون ذلك بات الفساد يتفشى على نحو متزايد بين كثير من العناصر والرموز المؤثرة والمتنفذة، وعلى وجه التخصيص أفراد عائلة الشاه نفسه. فهؤلاء صاروا يستغلون نفوذهم هذا إما لجني أرباح سهلة سريعة المنال، وإما لتفادي الخضوع لكل القوانين والأنظمة التجارية والمصرفية خدمةً لمصالحهم؛ بل إن مصالحهم هذه قد زادتهم قوة ونفوذاً. وفي ظل أجواء الاستغلال وكسب الأرباح الطائلة هذه جاء إعلان الشاه عن البدء بتنفيذ برامجه التحديثية الواسعة النطاق من خلال ما عُرف باسم "الخطة التنموية الخمسية". ووفقاً لهذه الخطة، كان النظام يتوقع نمو قطاعات الزراعة والتصنيع والخدمات بمعدلات تصل إلى 4.6٪ و15.5٪ و15.3٪، على التوالي. وفي محاولة من الشاه لتعزيز هذه التوقعات، أبرم عقوداً مع شركات أجنبية عدة؛ فارتفع نتيجة لذلك تعداد الأجانب المقيمين في البلاد، الأمر الذي خلَّف بدوره آثاراً سياسية واقتصادية خطيرة، وتسبب في تزايد اتكال إيران على القوى والدول الغربية. وبحلول عام 1977، تأكد فشل الخطة الخمسية في بلوغ كثير من أهدافها، بل إنها أخفقت كلياً في تطوير القطاع الزراعي وتوسيع قدراته.

وإضافة إلى ذلك، فإن اقتصاد البلاد، واستقرار النظام الحاكم نفسه، صارا أكثر عرضة للأذى والضرر جراء ارتهان سعر صرف العملات الأجنبية بالعائدات النفطية. فارتفعت الأسعار وتكاليف المعيشة ارتفاعاً حاداً؛ ولاسيما أسعار السلع الاستهلاكية التي ازدادت بين عامي 1975 و1977 بنسبة تربو على 15٪. وبقصد التصدي لهذه المصاعب

القاسية، سارع الشاه إلى إقامة المزيد من المشروعات الجديدة؛ بيد أنها لم تفضِ إلا إلى تفاقم سوء الأوضاع المتدهورة أصلاً.

وحل الانهيار النهائي والحاسم عندما أوقفت القاعدتان المصطنعتان اللتان أقيمت عليهما الدولة السائرة على طريق التغريب (وأعني بهما الجيش وحماة الشاه الأجانب)، دعمهما له. وإذ فعلتا ذلك، فإنهما قد أحالتا إيران إلى دولة منبوذة. فهي إذاً دولة فاشلة، لأنها أمست الآن دولة صورية؛ وأمسى بلا معنى أو مغزى كل ما سبق قوله، وانعدم التلاحم الذي كان سيولد نتائج بنّاءة، سواء على مستوى النظرية أو التطبيق.

ولعل وصف ألكسيس دي توكيفيل لرجال الدولة الفرنسيين قبل الثورة يصح أيضاً لتوضيح فاجعة أولئك الذين يمسكون بمقاليد السلطة في إيران: «...حتى إن أسلوبهم في التعبير وصياغة الكلمات كان مأخوذاً إلى حد كبير من الكتب التي يقرؤونها». ولكنهم في إيران يقرؤون كتباً ليست محلية أو وطنية أصلية. ونتيجة لذلك فإن هناك «مجموعة [من السياسيين] تحدد معالم مسار الشؤون والقضايا العامة؛ وأخرى [من الكتاب المعنيين بالسياسة] ترسم للرأي العام المسار الذي سيسلكه» (Tocqueville 1955, 146). وليس مستغرباً إذاً أن يثير نفور الجميع تقريباً هذا اللجوء إلى أسس "اصطناعية" لبناء الدولة عليها. فقد تراجعت على المستوى السياسي قيم كقيمة المواطنة، وانكمشت معها نشاطات المجتمع المدني؛ مادامت العائدات النفطية قد جعلت من مبدأ "لا ضرائب، لا تمثيل" الشعار الأكثر شيوعاً في الخطاب السياسي.

ومن هنا، فقد بات المجتمع "منزوع" السياسة، وتحولت العلاقة بين الحاكم والمحكوم إلى قمع الأخير واضطهاده. وبدلاً من أن يكون الولاء وليد "الثواب أو العقاب أو الاحترام" -على حد تعبير ماكس فيبر- فقد صار يستخلص عبر وسائل التخويف وإلقاء الشبهات. ومن هنا، فليس مستغرباً أن تصبح منظمة المخابرات والأمن القومي الإيراني (تأسست عام 1957، والمعروفة اختصاراً بالفارسية باسم "السافاك")، بحلول السبعينيات، أداة رئيسية من أدوات هذه الدولة البوليسية.

وعلى الرغم من أن علائم الأزمة كانت قد تكشفت بجلاء وقتئذ، إلا أن الشاه ومن حوله كانوا بحاجة إلى وقت أطول كي يدركوا أنها تحيط بهم من كل جانب. وبرز أول مؤشر لها بشكل مظاهرة انطلقت في 8 كانون الثاني/ يناير 1978 تأييداً لخميني، وردة فعل على مقال قصير نشرته صحيفة **اطلاعات** ينتقص من قدر خميني، ويصف الجماعات المعارضة للشاه بتحالف يجمع بين عناصر من الرجعيين «الحمُر [الشيوعيين] والسود [رجال الدين]» (Rajaee 1983, 33). ونتيجة لمهاجمة القوات الحكومية للمتظاهرين، وبخاصة في قم، فقد لقي بعضهم مصرعه. فما كان من خميني إلا استغلال الفرصة لإلقاء خطبة مطولة، حمَّل فيها الشاه المسؤولية عما جرى من سفك الدماء. ولعل الأهم من ذلك اتهام خميني للشاه ووالده بأنهما تابعان ذليلان؛ الأول لأمريكا، والثاني لبريطانيا. وهذه وجهة نظر كانت في ستينيات القرن الماضي وسبعينياته، قد شاعت إلى حد كبير داخل أوساط القوى المعارضة للشاه؛ إذ نادراً ما كان الملوك البهلويون يمثلون المصالح الإيرانية؛ بل إنهم عوضاً عن ذلك تحولوا إلى وكلاء للقوى الخارجية في المنطقة.

وتجدر الإشارة هنا، وعلى سبيل المثال، إلى بيان صدر صيف عام 1972 باسم الحوزة العلمية في مدينة قم، يقول: «هذه هي طبيعة البلاط البهلوي الذي ارتكب في الماضي كل أنواع الإرهاب والجرائم، حفاظاً على المصالح البريطانية؛ وها هو الآن يتصرف على أنه عميل مأجور لإسرائيل وأمريكا، ولا يتردد عن اقتراف كل أشكال الترهيب والجريمة» (نقلاً عن: *Payam Mojahed* 1 (4): 7). وقد سجلت خطبة خميني المطولة تلك على أشرطة (كاسيت) جرى توزيعها في كل أرجاء إيران، لتشكل بذلك أول ثورة سياسية في عصر المعلومات هذا.

وجاء انتخاب جيمي كارتر عام 1976، رئيساً للولايات المتحدة الأمريكية، ليمنح الناشطين الإسلاميين الإيرانيين والمعارضين الآخرين زخماً قوياً. فقد كان تشديده على احترام حقوق الإنسان مؤشراً على تحول مهم في السياسة الأمريكية القائمة على الدعم المطلق لشاه إيران. بل صار يعد باتخاذ موقف أمريكي جديد حيال سائر دول العالم؛ مشيراً

إلى أن حقوق الإنسان ستشكل من الآن فصاعداً حجر الزاوية في السياسة الخارجية الأمريكية. كما أنه جعل من كل سفير أمريكي مبعوثاً شخصياً عنه لشؤون حقوق الإنسان. ونتيجة لذلك، فقد تحول مسار الأحداث سريعاً في إيران، ابتداءً بمنتصف حزيران/ يونيو 1978، يوم طافت شوارع قم مظاهرة ضخمة مناهضة للحكومة الإيرانية. بيد أن هذه الأخيرة لم تأخذ هذه المظاهرة على محمل الجد. وفي تموز/ يوليو من العام نفسه، ومع كل يوم يمر، كانت المظاهرات من هذا النوع تزداد قوة وتواتراً. وشهدت تلك الآونة بداية ظاهرة الهروب من الخدمة العسكرية، وتوزيع المنشورات التي يصدرها خميني داعياً إلى تشكيل لجان ثورية، ما يعني تحويل المساجد إلى مراكز للنشاطات السياسية.

وفي الثالث عشر من آب/ أغسطس، انفجرت قنبلة في مطعم بطهران يكثر الأمريكيون عادة التردد عليه. وما هو إلا أسبوع واحد حتى شب حريق في دار للسينما (بمدينة عبادان النفطية) كانت قد اكتظت بروادها؛ فلقي في الحادث 430 شخصاً حتفهم حرقاً؛ وشهدت المدينة جراء ذلك أعمال شغب عنيفة مناوئة للحكومة، اشتملت على مهاجمة المباني العامة وإطلاق الهتافات أن "الموت للشاه". وحاولت الحكومة من جانبها إسباغ طابع ليبرالي على النظام الحاكم بتعيين جعفر شريف إمامي رئيساً للوزراء. وإمامي هذا هو ابن رجل دين وسياسي من الجيل القديم وأحد آخر السياسيين من ذوي الوزن المتوسط؛ ويعرف عنه أنه ذكي ومراوغ وطموح. وعلى الرغم من ارتباطه في وقت من الأوقات بالجبهة الوطنية التي كان يتزعمها مصدِّق، فإن السنوات الطوال التي قضاها رئيساً لمؤسسة بهلوي جعلت منه حليفاً وثيقاً للنظام، شأنه شأن غيره. وقد سبق له أن كان رئيساً للوزراء عام 1960، ورئيساً لمجلس الأعيان، ومع ذلك فإن مؤهلاته وقدراته هذه لم تكن ذات قيمة تذكر. ففي آب/ أغسطس 1978، وبعد أسبوع واحد قضاه في منصبه، شهدت طهران المظاهرة الأضخم في تاريخها؛ إذ طاف شوارعها ما يقرب من 100 ألف إيراني مطالبين بخلع الشاه عن عرشه، وإقامة جمهورية إسلامية، وبعودة خميني من منفاه. وبمرور الأيام ازدادت هذه المظاهرات ضخامة، واتسع نطاقها ليشمل مدناً أخرى. ومنشورات خميني كانت ماتزال تغرق البلاد، متحدية الجيش الإيراني، ليس بالتهديد

باستخدام القوة، بل عارضة التحاور مع أفراده. وفي التاسع والعشرين من كانون الأول/ ديسمبر، يعين الشاه رئيساً جديداً للوزراء أكثر التزاماً بالتيار القومي، وهو شهبور بختيار، في تغيير لم يسهم بشيء في تحسين الأوضاع.

وحذّر خميني يومذاك من الدخول في أي تسويات أو حلول وسط على امتداد الطريق المؤدية إلى الثورة. وبينما كان الثوار يزدادون ثقة واقتناعاً، صار الشاه أكثر ميلاً لتقديم التنازلات وصولاً إلى تسوية ما. وقد أمر أفراد العائلة الملكية بتحويل ثرواتهم إلى خزينة مؤسسة بهلوي، والتهيؤ لمغادرة البلاد. وحتى 16 كانون الثاني/ يناير 1979، كان الشاه مايزال في طهران، فيما كان رئيس وزرائه الجديد مايزال مفعماً بالثقة، اعتقاداً منه أن جيش إيران وشعبها مابرحا يدينان له بالولاء. ويزداد الوضع داخل إيران اضطراباً والتباساً؛ ففي الأول من شباط/ فبراير 1979، غدا واضحاً أن الثورة قد قطعت الخطوة الأخيرة صوب الانتصار مع عودة خميني المظفرة من باريس. فاكتظت الشوارع بأنصاره والموالين له، وصرخات الفرح والابتهاج تتعالى منهم، انتظاراً لوصول زعيمهم. وهكذا فقد أسدل انتهاء عهد بختيار الستار على واحد من أهم فصول التاريخ الإيراني، وأذن ببداية آخر: هو فصل الجمهورية الإسلامية.

البيئة الدولية: الحرب الباردة وعالم متعدد الأقطاب

خلال النصف الثاني من القرن العشرين، شكلت الحرب الباردة (1945-1989) الإطار الأكثر أهمية الذي صيغت داخله ليس السياسات العالمية فحسب، بل أيضاً وجهات نظر رجال الدولة والساسة وممارساتهم، وطرق فهمهم لعالم السياسة. وبعد أن كانت هذه الحرب قد بلغت ذروتها في خلال عمليات الاجتياح المتعاقبة التي شنها ستالين على أوربا الشرقية، صارت تتجه نحو الانحسار في مطلع السبعينيات من القرن الماضي. ففي عام 1970، عقد المستشار الألماني فيلي برانت عزمه على تخفيف حدة التوترات الناشبة بين المعسكرين؛ فتوجه إلى ألمانيا الشرقية في آذار/ مارس، ثم إلى موسكو في آب/ أغسطس، ثم إلى بولندا في كانون الأول/ ديسمبر. غير أن هذه التوترات لم تهدأ حقاً إلا مع قيام

الرئيس الأمريكي ريتشارد نيكسون بزيارة لموسكو في أيار/ مايو 1972، والتوقيع هناك على اتفاقية مباحثات الحد من الأسلحة الاستراتيجية (المعروفة اختصاراً باسم "سولت"SALT) مع ليونيد بريجنيف. فانتقلت العلاقة بين الكتلتين من مرحلة الردع إلى مرحلة الوفاق؛ فأمست الصراعات الإقليمية فيها بعد محلية الطابع، بعد أن أزيلت عنها ظلال التنافس بين القوى العظمى.

في أعقاب الحرب العالمية الثانية، شهد العالم في عموم أرجائه تطوراً مزدوجاً. فعلى هذه الجهة، برز "عصر الحداثة الاقتصادية" نتيجةً لاتساع نطاق نظام السوق الحرة، و"التحول الكبير" في الحياة الاقتصادية؛ فالاقتصاد لم يبق مغروزاً في طيات عالمي السياسة والثقافة، ولكن بات القوة المحركة وراء أي شيء آخر يتم تحقيقه (Polanyi 2001). وفي الجهة الأخرى، وربما في سياق ردة الفعل على ما حدث في الأولى، ظهرت نزعة الرجوع إلى الأصالة، ويشار إليها عادة بعبارة "العودة إلى الذات". واللافت للنظر هنا هو كونية كلتا النزعتين؛ فصار أتباع كل منهما يزعمون أنها تشمل الإنسانية برمتها. أما في العالم الثالث فقد تجسدت هاتان النزعتان إما بشكل حركات تحرر، وإما بشكل تيارات أصولية دينية؛ في حين أنهما في الغرب قد اكتسحتا التيارين اليساري والمحافظ كليهما.

وقد اتخذ التيار اليساري موقف التعاطف مع حركات التحرر، والذي صار يصنّف لاحقاً بمقاربة "ما بعد الاستعمار" و"ما بعد الحداثة". أما التيار اليميني فقد اتخذ حراكه نزعة المراجعة الفكرية الدينية. وفي واقع الحال، فإن كلا التيارين خلّف تأثيره في الخطاب الإسلامي في إيران. وكما كانت العقود الأولى من القرن العشرين قد مثلت عصر الحركة الدستورية والحكومات البرلمانية، فإن حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وبخاصة في الستينيات، عُدت عصر العودة إلى الأصالة. أما على المستوى الإقليمي، فقد كان للمد القومي العربي الغلبة على كل من العلمنة والتغريب. وبدفع من التحرك نحو تقرير المصير، نشأت حركة البعث مزيجاً يجمع بين القومية العربية والاشتراكية العربية، واستطاع أنصارها الإمساك بمقاليد السلطة في كل من سورية والعراق. وعلى الصعيد العالمي تحقق

لحركات التحرر وإزالة الاستعمار، بما في ذلك حركة عدم الانحياز، من القوة والنفوذ شأن كبير، حتى عندما كانت الحرب الباردة في ذروتها.

وفيما يخص العالم الإسلامي، فقد تسببت الحرب الباردة في عسكرة المنطقة، ولاسيما مع تأجج الصراع العربي-الإسرائيلي. ففي غضون ستة أيام من حزيران/ يونيو 1967، أمكن لسلاح الجو الإسرائيلي تدمير القوات الجوية المصرية، فيما نجح الجيش الإسرائيلي في التصدي لهجمات القوات الأردنية والسورية وردها؛ فتغير بذلك وجه المنطقة بأسرها. إذ إن احتلال إسرائيل لمعظم الأراضي الفلسطينية، وشبه جزيرة سيناء، ومرتفعات الجولان، قد ولّد انطباعاً بأن النظم العلمانية قد أخفقت في النهوض بأهم مسؤولياتها (وهي توفير الأمن لشعوبها)، ما أضعف من ثم الثقة بكل الأيديولوجيات العلمانية، وأعطى زخماً قوياً للحركات العربية ذات التوجهات الإسلامية. وفي أعقاب الحرب تقبلت مصر مساعدات عسكرية ضخمة من جانب الاتحاد السوفيتي. وفي عام 1973 عادت مصر وسورية، بالاشتراك مع العراق والأردن، إلى مهاجمة إسرائيل من جديد، فيما عرف بحرب يوم الغفران أو حرب رمضان أو حرب تشرين/ أكتوبر. وانخرطت الولايات المتحدة الأمريكية بدورها في السياسات المتبعة في المنطقة، وذلك من خلال إقناع إسرائيل بقبول وقفٍ لإطلاق النار يتم التفاوض بشأنه عبر الأمم المتحدة. ومع ذلك، فإن الدور الذي لعبته واشنطن جعل منها هدفاً لسهام النقد، باعتبارها السبب الرئيسي الذي يقف وراء المشكلات الناشبة في هذه المنطقة.

ويمكن القول هنا إن التيار الإسلامي الأصولي حظي بدعم إضافي من خلال حركة الإحياء الديني على المستوى العالمي. فبين تشرين الأول/ أكتوبر 1962 وكانون الأول/ ديسمبر 1965، عقد المجمع الفاتيكاني (المسكوني) الثاني (أو ما اصطلح على تسميته "فاتيكان-2") اجتماعاته بقصد العمل على إحياء العقيدة المسيحية وتحديثها بما يجعلها قوة فاعلة في الحياة العامة التي يعيشها العالم المسيحي؛ أو "تنصير" عملية الحداثة، على حد وصف الأب لويجي جوساني (Kepel 1994, 66). وقد حثت الوثائق التي

أصدرها المجلس على ضمان حضور الدين على المستوى الاجتماعي-السياسي، وعلى إجراء حوار بين الأديان. وعلى سبيل المثال، فإن "إعلان الحرية الدينية" قد كفل الحق للأفراد والجماعات الحرية الاجتماعية والمدنية فيما يتعلق بالقضايا ذات الصلة بالدين: «لكل إنسان الحق في الحرية الدينية... وحق الإنسان في الحرية الدينية ينبغي الإقرار به في القانون الدستوري الذي يحكم المجتمع؛ فيصبح من ثم حقاً مدنياً» (Abbott 1966, 679).

وفي الوقت عينه، شهدت عقائد أخرى حركة إحيائية مماثلة. ففي عام 1964، ولمناسبة مولد الإله كريشنا، تم تأسيس "المجلس الهندوسي العالمي" بهدف إحياء الديانة الهندوسية وتحديثها (Marty and Appleby 1992, 536–557). وما هي إلا سنوات قلائل حتى قام أتباع الحاخام اليهودي تسفي يهودا كوك (المتوفى عام 1982) بإنشاء حركة "جوش إيمونيم" (كتلة المؤمنين)، اعتراضاً على المفهوم القانوني لدولة إسرائيل، ودعماً للمفهوم التوراتي لـ"أرض إسرائيل" Eretz Yisrael، التي ينبغي أن تُدار وفقاً للشريعة اليهودية (الـ"هالاخاه"). وعلى صعيد العالم الإسلامي، فإن نزعة إعادة بناء الفكر الديني هذه قد سلكت منعطفاً حاداً للغاية في عام 1967، يوم ألحقت إسرائيل بالعرب -كما ذكر قبلاً- هزيمة كارثية نكراء أفقدتهم مساحات واسعة من أراضيهم. فأنحى كثير من العرب باللائمة على الأيديولوجيات العلمانية، داعين في الوقت ذاته إلى العودة إلى الإسلام. وفي إيران، وفي أعقاب وفاة آية الله بروجردي، تحول الدين إلى قضية سياسية أثارت جدلاً فكرياً حامياً خلال عامي 1963 و1964.

البيئة الفكرية: الغرب عدواً

اقترنت حالة الاستقطاب السياسي هذه في إيران بصورة متوازية مع حالة من الاستقطاب الفكري. فالهوة الفاصلة بين الدولة والمجتمع باتت تزداد وضوحاً؛ وبينما كانت الدولة تتجه سريعاً نحو تنفيذ خطط الحداثة والتشبه بأمريكا، فإن هذا التوجه كان قد تحول إلى داء في نظر المجتمع.

لقد سبق لنا أن تعرفنا على الانتقادات التي دأب أحمد كسروي على توجيهها للغرب؛ وقد أمست هذه الانتقادات جزءاً من خطاب شديد القوة في إيران ما بعد الحرب العالمية الثانية. ومن بين منتقدي الغرب -وما أكثرهم- تبرز في المقدمة أسماء فخر الدين شاديمان (1907-1967)؛ وناصر الدين صاحب زماني؛ وأحمد فرديد (1912-1994)؛ ومهدي بهار (المولود عام 1920)؛ وجلال آل أحمد (1923-1969)، الذين اشتركوا جميعاً في رسم معالم هذا الخطاب وطبيعته.[1]

ولكنني أوليت اهتماماً أكبر لآخر اثنين منهم؛ فمهدي بهار قد استطاع أن يحدث أثراً في الخطاب السياسي الموجه لأمريكا، فيما أسهم جلال آل أحمد في تغيير الخطاب الفكري. وكتاب آل أحمد الأكثر قراءة، وربما الأكثر إثارة للجدل في إيران المعاصرة، هو الذي حمل عنوان غرب زدگي (التسمم بالغرب)؛ أما كتاب مهدي بهار الموسوم ميراث خوار استعمار (إرث الذل للاستعمار)، فقد أثار هو الآخر نقاشات مطولة. ويتوالى طبع نسخ جديدة من الكتابين حتى الآن بعد أن صدرت منهما طبعات عدة. ويتعاطف كلا الكاتبين مع التيار اليساري الذي كان من بين القوى التي فرضت هيمنتها على الساحة السياسية آنذاك.

وكنت قد ضمّنت أول هذا الكتاب مدخلاً لعمل آل أحمد هذا. وبوسعي القول إنه قد شغلني كثيراً؛ فهو يعرض تحليلاً استثنائياً دقيقاً لحركة التغريب، التي كان هو نفسه قد ساوى بينها وبين ظاهرة "فرنجة" مجتمعات غير غربية (Al-e Ahmad 1364/1986, 141, letter dated August 3, 1963). وآل أحمد رجل متعدد المواهب: فهو روائي، وكاتب مقالات، وناقد اجتماعي، وعالم أنثروبولوجيا صنع نفسه بنفسه، وناشط سياسي. وهو ابن إحدى العائلات الدينية، بدأ بتلقي تعليمه طالباً للعلوم الدينية؛ ولكنه سرعان ما استهوته أفكار الحزب الشيوعي الإيراني (حزب توده)، فانضم إليه فعلاً في عام 1948. بيد أن حركة عام 1953 الانقلابية شكّلت منعطفاً حاسماً بالنسبة لجلال آل أحمد؛ فقطع صلته باليسار، ليصبح أحد أوائل مفكري مرحلة ما بعد الاستعمار، وليكرس جلّ اهتمامه لقضية العلاقات غير المتكافئة بين الشرق والغرب (Vahdat 2002, 114).

ثم اجتذبت آل أحمد حلقة سيد أحمد فرديد (1912-1994)، أستاذ الفلسفة اللامع المتخصص بمدرسة الفيلسوف [الألماني مارتن] هيدجر، والذي كان منشغلاً إلى أبعد حد بالمصير الذي قد تؤول إليه إيران في المواجهة مع أوربا التي تسعى لإقحام مذهب العصرنة كما تراه هي. وحين بلغ سمع آل أحمد مصطلح "التسمم بالغرب" انتحله لنفسه، وعمد (وفق ما أبلغ فرديد المؤلف به عام 1982) إلى تغيير معناه. وفي تشرين الثاني/ نوفمبر 1961 تقدم آل أحمد بكتابه غرب زدگي بهيئة تقرير إلى ما كان يعرف بمجلس أهداف الثقافة الإيرانية التابع لوزارة التربية الإيرانية؛ وبعد انتظار لا طائل من ورائه قرر آل أحمد في العام التالي نشر أجزاء من كتابه في دورية كتاب ماه (كتاب الشهر). وحين تمكن أخيراً من طبع الكتاب كاملاً خلال أيلول/ سبتمبر وتشرين الأول/ أكتوبر 1962، تقرر في الحال، ولخيبة أمله، فرض الحظر عليه ومنع تداوله.

وفي تقدير فرديد أن الغرب بات استعلائياً ومتعجرفاً بسبب مواقفه وتوجهاته الفلسفية التي استندت إلى غياب الإيمان بالله و"مركزية الذات". ولأن فلسفة كهذه كانت -طبقاً لفرديد- قد نشأت أصلاً في اليونان القديمة، فقد استنبط مصطلح *dysiplexia*، الذي جمع فيه بين كلمتين يونانيتين هما *dysis*، وتعني "الغرب"، و*plexia* بمعنى "مصاب" (Gheissari 1998, 177–180; Vahdat 2002, 114). ولأن المظهر الأكثر تجلياً من مظاهر الغرب المعاصر هو التقانة الحديثة، فقد تركز بحث آل أحمد وحججه على هذا الجانب. ويشبّه آل أحمد في الفصل الافتتاحي من الكتاب الذي "أوجز فيه مفهوم هذا الداء"، التسمم بالغرب بالمفتاح الذي يمهد الطريق للاستفادة من الآلة [الغربية]، ويدرج ثلاثاً من سماته الرئيسية، كما يأتي:

> التسمم بالغرب هي تلك الصفة المميِّزة لحقبة من تاريخنا لم نكن خلالها قد امتلكنا "الآلة" بعد؛ بل لم نستطع فك ألغاز بنيتها وتركيبها.
>
> التسمم بالغرب هي تلك الصفة المميزة لتلك الحقبة من تاريخنا التي لم نكن فيها قد ألفنا بعد المتطلبات الأساسية لصناعة "الآلة"؛ وأعني بها العلوم و"التقنيات" الحديثة.

> التسمم بالغرب هي تلك الصفة المميزة لحقبة من تاريخنا أُجبرنا فيها، بفعل ضغوط السوق والاقتصاد وتجارة النفط، على امتلاك "الآلات" واستخدامها. (Al-e Ahmad 1375/1996, 35).

ويرى آل أحمد أن هذه السمات المميزة قد لا تتغير إلا في حال استطاع الإيرانيون تفهم الفلسفة التي تقف وراء ما أوصل الغرب إلى ما هو عليه من حال؛ فيقول: «مادمنا لم نستوعب بعد جوهر الحضارة الغربية وأساسها وفلسفتها، واكتفينا فقط بمحاكاة الغرب ظاهرياً، بما في ذلك استخدام "آلاته"، فلسوف نبدو حقيقة كحمار يجول هنا وهناك مرتدياً جلد أسد» (28). ويستطرد قائلاً إننا «سنظل مصابين بداء التسمم بالغرب مادمنا مجرد مستهلكين؛ وحتى نصبح قادرين على بناء "الآلة" بأنفسنا» (29). وفي صفحات لاحقة من الكتاب، يتعقب آل أحمد جذور "هذه الحقبة" في التاريخ الإيراني، ويخلص إلى أن الإيرانيين قد فقدوا إحساسهم بالتاريخ، وبالقدرة على تحديد الاتجاه الذي ينبغي عليهم سلوكه (39–54).

ويعزو آل أحمد سبب "ضياع" الإيرانيين على هذا النحو إلى جهلهم بحركة العصرنة؛ والحل في تقديره هو فهم الآلة فهماً تاماً والبراعة فيها، واستيعاب الأسس التي تبنى عليها الآلات والتقانات الحديثة. وعلى الرغم من الإشارات التي يذكّر بها قراءه بالفوارق القائمة ما بين الغرب "الصناعي" والشرق "الزراعي"؛ فإن هذه الهوة في نظره يمكن تجسيرها، وأنه ما من تناقضات جدية بين الاثنين.

ومع ذلك، فهناك آخرون كانوا يرون هذا الموضوع على نحو مختلف. وعلى سبيل المثال، في كتاب مهدي بهار الموسوم **ميراث خوار استعمار** (إرث الذل للاستعمار)، الذي نشره بعد مضي سنتين على صدور كتاب آل أحمد، يشدد بهار على الفجوة الفكرية بين العالمين الغربي والشرقي، إضافة إلى تباينات بنيوية، وأخرى ذات صلة بطبيعة أنظمة الحكم فيهما. ويوم اندلعت ثورة عام 1979 كانت قد صدرت من هذا الكتاب ست عشرة طبعة، أي بمعدل أكثر من طبعة في العام الواحد.[2]

يستهل مهدي بهار كتابه بما يأتي: «إن الحرب العالمية الثانية قد غيّرت أساس العلاقات السياسية والاقتصادية بين البلدان الصناعية والمتقدمة، وبين البلدان المتخلفة وغير الصناعية من علاقات تقوم على الاستعمار الصريح إلى شيء آخر» (Bahar 1344/1965, 1). ويسلط الكاتب الضوء على وضع إيران الراهن، ويقترح حلاً، فإيران من وجهة نظره قد وقعت في شراك «الإمبريالية» (357). والكتاب يتعاطى مع ما جرت اللغة الاصطلاحية في ذلك الوقت على وصفه بالاستعمار الجديد (النيو-كولونيالية)، والاستعمار غير المباشر، والاستعمار الاقتصادي، والتبعية.[3] وطبقاً لبهار، فالتاريخ يتحرك بفعل التنافس بين المصالح الاقتصادية؛ والعالم في زمانه قد ارتكز على المنافسة القائمة بين الدولار الأمريكي والجنيه الإسترليني للحصول على سلعة النفط؛ و"الكونسورتيوم" النفطي الجديد قد بسط هيمنته على إيران في مرحلة ما بعد مصدّق.

ولا بد لي قبل الاسترسال في الحديث عن الكتاب من التنبيه على أن مهدي بهار بدا وكأنه يترجح عند حافة "نظرية المؤامرة"، حين يذهب إلى القول بأن «الغرب في القرون الأخيرة مابرح يبرر بؤس أمم العالم الثالث بإرجاعه إلى خمول دولها وجهلها. بل إنه اخترع النازية والفاشية، بوصفهما نظريتين عن الأعراق الوضيعة والسامية، بغية تسويغ الفوارق والتباينات الاقتصادية ما بين الأمم» (40). ويبدو واضحاً تعاطف الكاتب مع المعسكر السوفيتي، انطلاقاً من ارتباطه بالحزب الشيوعي الإيراني (حزب توده)، ومن التأييد الذي حظيت به سياسات الحركات اليسارية من قبل النخب الفكرية والمثقفة في إيران في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، والذي تواصل -أي التأييد- حتى قيام الثورة في عام 1979.

وقد تجسد وجه الإمبريالية الجديد هذا، طبقاً لبهار، في الولايات المتحدة الأمريكية التي جعلت منها رؤوس أموالها وقدراتها المالية اللاعب السياسي الأكبر على المستوى العالمي في أعقاب الحرب العالمية الثانية. ويبني بهار رؤيته هذه على فرضية أساسية مفادها أن الاستعمار القديم كان يتكل على مناطق محددة بعينها، أو "حلبات صيد"، حسب وصفه لها؛ وفيها تمارس القوة الاستعمارية ذات الصلة سلطتها عليها بصورة حصرية. وفي هذا

يكمن سبب فرض حكم مباشر على المنطقة المستعمَرة، وتعيين نخبة حاكمة إدارية ينحدر أعضاؤها من الوطن الأم. أما الاستعمار الجديد (النيو-كولونيالية) فقد بدا بحاجة إلى "باب مفتوح"، نظراً إلى أن «الاحتكارات والمناطق المحددة كانت تقطع الطريق أمام تغلغل المصالح الاقتصادية والمالية الأمريكية» (2). وعلى الرغم من تقلص مستوى اعتماد المناطق المستعمَرة سياسياً على القوى الخارجية، فإن هيمنة القوى الكبرى اقتصادياً عليها مافتئت في أتم قوتها.

وعلاوة على ما تقدم، فقد تغيرت أيضاً طبيعة التنافس على المشهد العالمي. فالصراعات السياسية والعسكرية الرامية إلى بسط الهيمنة على العالم قد تراجعت أمام مقاومة النظم الرأسمالية والاشتراكية في العالم الثالث، على حد سواء، لتلك النظم الاقتصادية الأجنبية؛ في حين لم تدخر قوى "الإمبريالية الاستعمارية والاقتصادية" وسعاً من أجل «إبقاء الوضع الراهن على ما هو عليه» (40). ولكي يقيم مهدي بهار الدليل على صحة فرضيته، توجّه ابتداءً وجهة إفريقيا، مع التركيز بشكل خاص على الكونغو وديانة زعيمها يومئذ، باتريس لومومبا (1925–1961) (11-42). وانتقل من ثم إلى أمريكا اللاتينية، ليتناول محاولات الاحتكارات المالية الأمريكية الهادفة إلى تشجيع خطط إقامة ما يسمى باقتصادات "السلعة الواحدة" هناك (70–84)؛ ومنها إلى الشرق الأقصى، ومنه إلى الهند (84–125)؛ ولم يفته أن يقدم عرضاً لكيفية نشوء الكارتلات النفطية هناك (167–239)، ليخلص إلى القول بأنه «من الواضح أن دولة [الإيرانيين] وبلادهم قد جرى اختزالها من بلد قوي وأمة متحضرة إلى منطقة تابعة ليس غير» (239).

ولفهم السبب الحقيقي الذي يقف وراء قيام وضع كهذا، ينتقل الكاتب إلى «النظر في سجل الاستعمار» (240–357)، قبل أن يكثف حديثه عن كيفية سقوط إيران «في شراك الغرب». وما تبقى من الكتاب فهو سرد لتاريخ إيران منذ بداية عهد السلالة القاجارية (عام 1796) حتى عام 1954، عندما أمسكت شركات النفط الأمريكية –وفق رأي المؤلف– بزمام الهيمنة على إيران. ولعل هذا ما كان ليقع (والحديث مايزال للكاتب) من

دون التحولات التي حدثت في الغرب ذاته. وقد خصص الكاتب مئة صفحة من كتابه أو يزيد لشرح الأساليب التي اتبعتها الاتحادات الاحتكارية trusts والشركات الجديدة، النفطية منها تحديداً، بقصد بسط هيمنتها؛ ولبيان كيفية تطور الليبرالية الاقتصادية في الولايات المتحدة الأمريكية إلى «هيمنة مطلقة للاتحادات الاحتكارية الأمريكية» على ميادين الأعمال قاطبة، كالصناعة (جنرال موتورز، وكرايسلر)، والنفط (جَلف، وتيكساكو، وغيرهما)، والمال (بانك أوف أميريكا، وتشيس مانهاتن، وكيميكال، ومورجان جارانتي)، وحتى التأمين (برودينشال آند إيكوتابل) (146-157).

ولنا أن نقول إجمالاً إن كتاب مهدي بهار يمثل وصفاً دقيقاً ومعمقاً للعالم من حيث هو حلبة صراع بين "نحن" و"هم"؛ وهي الرؤية التي كانت تزداد رواجاً وشيوعاً في إيران يومذاك. ولقد اجتمعت الصورة الفكرية التي خرج بها جلال آل أحمد للغرب على أنه "وباء" وليس ملاذاً، مع الوصف السياسي الذي أحال به مهدي بهار الغرب إلى "شيطان"، ليفرضا نفسيهما بشكل طاغٍ على الخطاب الفكري في إيران.

وفي الوقت الذي تعكس فيه مظاهر كهذه حالة المزاج الثوري الجديد في إيران، فإنها ربما لا تفسر ظاهرة شيوعه على هذا النحو. ولقد حظيت بتقدير وتقويم كبيرين نزعة تسييس الفن والشعر والأدب والفعاليات الفكرية؛ وتحول مصطلح "الالتزام" إلى شعار رئيسي للمرحلة؛ بمعنى توجيه الاهتمام نحو تحقيق العدالة الاجتماعية والسياسية. وفي واقع الحال، فإن "الالتزام" بات معياراً للمسؤولية الاجتماعية، وليس مجرد مصطلح رنان أو كلمة ابتذلت لكثرة ترددها. ولأن هذا المصطلح يمثل مزيجاً لمفهوم فرانز فانون للنضال الثوري، ولفرضية كارل ماركس عن التأثير العملي للنظرية في التطبيق، فقد صار المصطلح عنواناً للتعريف بالشخص النهضوي في البيئة الإيرانية. والفرد المستنير ليس هو ذاك الذي حرر نفسه من الخرافات الناشئة عن الجهل أو الخوف، وصار يسترشد بالعلم وقواعد التطور؛ بل هو ذلك الذي انخرط في نشاط معين، واتخذ التمرد نهجاً، وصولاً إلى الشهادة؛ وبخاصة إذا كان هذا التمرد موجهاً ضد الغرب (Nabavi 2003, 70–80).

وأحسب أن لا شيء يمكن أن يصور المزاج الثوري الذي أشرت إليه، بأفضل مما يصوره تعليق لمفكر بارز مثل علي أصغر حاج سيد جوادي على الثورة الثقافية في الصين، حين يقول:

> لستُ على دراية بطبيعة ما يجري في الصين الشيوعية باسم الثورة الثقافية. ومع هذا، فإنني في الوقت عينه لست قادراً على تصديق الأخبار التي تبثها وكالات الأنباء الغربية، وتنقلها صحف المساء نصاً. ويكمن سبب تكراري لهذه الأخبار في إحساسي بأننا أيضاً بحاجة إلى ثورة ثقافية وأخلاقية... فإن كانت الثورة الثقافية في الصين الشيوعية تعني التطهر من كل المظاهر التي تعكس مواقف الإمبريالية الغربية والطبقة البرجوازية السابقة، فهي في تقديرنا جديرة بالثناء والإطراء. (نقلاً عن: Nabavi 2003, 87)

وليتنبه القارئ على اعتراف هذا المفكر الصريح بأن حكمه على الثورة الثقافية لم يستند إلى أي بحث أو دراية مسبقة؛ ولكنها -أي الثورة- ينبغي أن تكون موضع ثناء وإطراء مادامت تستهدف التطهر من «كل المظاهر التي تعكس مواقف الإمبريالية الغربية والطبقة البرجوازية السابقة».

ولربما ما من شيء كان سيمهد الطريق أمام ظهور تيار الإسلام السياسي أفضل من وجهة نظر مؤثرة مناهضة للغرب كهذه. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن الأجواء السائدة كانت قد أعطت المعارضة القوية للنظام القائم زخماً إضافياً، فإن الجدال الذي دار داخل أوساط الإيرانيين من ذوي التوجهات الدينية لعب دوراً على قدر أكبر من الإيجابية؛ وذلك نظراً إلى أن نقاشات هؤلاء تمحورت حول إيجاد بدائل للأوضاع الراهنة، فضلاً عن صياغة خطابات تحل بديلاً من خطابي الحداثة والتغريب. وفي هذا الشأن، فإن كتاباً مهماً مثل **بحثي درباره مرجعيت وروحاني** (بحث حول المرجعية وعلماء الدين) (صدر عام 1962/1341) جدير بأن نتناوله هنا.[4]

ثمة خصيصتان مهمتان اتسم بهما هذا الكتاب: الأولى أن الكتاب في مضمونه قد تفادى ظاهرياً أي إشارة صريحة إلى طبيعة السياسات المتبعة وقتئذ؛ وإن كانت هناك

تداعيات ومضامين سياسية بيّنة، سواء لتوقيت طرح قضية الزعامة الدينية، وللشعبية التي حظي بها الكتاب. والثانية أن المشاركين في كتابته (الذين أصبح عدد منهم فيما بعد أعضاء بارزين في مجلس قيادة الثورة الذي انبثق عام 1979) قد تناولوا قضايا ذات صلة بالفكر السياسي الشيعي، فرسموا بذلك خطاً لبداية جديدة.

ومن المهم هنا تسليط الضوء على ثلاثة من هؤلاء بشكل خاص. أولهم محمد حسين طباطبائي الذي أسهم بمقالين، جاء الأول تحت عنوان «الولاية والزعامة»، وفيه تناول المسألة الجوهرية المتعلقة بالسلطة الدينية (المرجعية)؛ فيما حمل الثاني عنوان «الاجتهاد»، وقد عالج فيه حق طبقة علماء الدين في ممارسة الزعامة السياسية. وفيما يتعلق بفكرة الولاية والسلطة، فقد تجنب الكاتب موضوع الفقه كلياً، وتناول هذه الفكرة من زاوية «الفلسفة الاجتماعية للإسلام، وليس من خلال الجدل الفقهي» (*Bahsi darbareye* 1341/1962, 74). وحجته في هذا هي أن «ميدان نشاط الولاية الدينية يتصل بالقضايا والفرائض الحيوية الضرورية التي تتطلب إصدار حكم بشأنها... وهذه ظاهرة فطرية» (75). وبما أن الإسلام وفقاً لكلام الله هو دين فطري ﴿فِطْرَةَ اللهِ﴾ (سورة الروم، من الآية 30)، فإن فلسفة الإسلام الاجتماعية لا تتعارض والقول بأن الولاية الدينية هي ظاهرة فطرية (*Bahsi darbareye* 1963, 76–78). ويخلص من ثم إلى أنه «ما من مجتمع يمكنه، في أي ظرف كان، أن يخلو من الحاجة إلى ولاية [دينية]» (93).

وما يثير الاهتمام هنا الكيفية التي وفّق بها طباطبائي بين هذه الحاجة التي لا مفر منها، ونظرية الإمامة الراسخة تقليدياً في المذهب الشيعي. وفي تقديره، فإن على المرء أن يقرأ الصيغة التقليدية من حيث ارتباطها بجانبين اثنين: المنصب والشخصية التي تشغله. وهذا المنصب لا تلغيه الحقيقة القائلة بأن الإمام "المثالي" غير موجود فعلاً، لأن شيئاً كهذا سيعني نكراناً لأمر طبيعي (96). وبالنسبة إليه، فإن من يأتي في المرتبة الثانية من حيث الأفضلية، بعد الإمام المعصوم، ليكون قائداً هو «الشخص الأسمى منزلة من حيث الاستقامة الدينية، وإصدار الأحكام السليمة، والأكثر دراية بالأوضاع السائدة» (97)؛

وهذا تصور لا يبتعد كثيراً عن نظرية "ولاية الفقيه" كما جاء بها خميني، فاحتلت موقع القلب من النظام السياسي في إيران ما بعد الثورة.

ويسعى طباطبائي إلى تقوية حجته في مقاله «الاجتهاد» الذي أكد فيه أن ممارسة الاجتهاد ظاهرة فطرية؛ وأنها تعد المصدر الأساس للأحكام والتعاليم الدينية، وذلك نظراً إلى أن «المسار الذي سيسلكه كل من الاجتهاد والتقليد يمثل أحد المقومات الأساسية لممارسة الحياة الإنسانية. فكل كائن بشري، واستناداً إلى طبيعته ذاتها، سيجتاز مسار حياته، إما من خلال الاجتهاد في الميادين التي يستطيع ممارسته فيها، وإما عن طريق التقليد حين لا يمتلك تلك القدرة» (17). ومادام المسلمون غير قادرين جميعاً على ممارسة الاجتهاد، فمن الطبيعي أن يتحول بعض أولئك الذين امتلكوا المعرفة والقابلية الفكرية لاستنباط التعاليم والفروض الدينية عن طريق "الاجتهاد" إلى قادة دينيين. أما أولئك الذين يفتقرون إلى هذه القابلية فإن عليهم "تقليد" من امتلكها. ومن حيث المبدأ العام، فإن كل من تحقق له وجود في المجتمع سيتعين عليه الاضطلاع إما بدور "المجتهد"، وإما بدور "المقلد" في هذا المجتمع (20). ومجرى التفكير هذا يختلف عن الموقف السلبي الذي اتخذه الجيل الأول بعد أن قصر مهمته على حماية العقيدة والدفاع عنها.

أما ثاني أبرز المشاركين فهو مرتضى مطهري الذي تعامل مع الأفكار ذاتها، ومع مسألة الاجتهاد، في مقالين اثنين أيضاً. ففي مقال مطهري الأول الذي عنوانه «الاجتهاد في الإسلام»، يقارن الكاتب بين مسألة الاجتهاد هذه في منظور المذهبين الشيعي والسنّي؛ ثم يعود ليشدد من جديد، وبصورة تفصيلية، على المدرسة الأصولية في الاجتهاد التي تتيح لرجل الدين المجتهد أداء دور أكثر استقلالية. وبالنسبة له فإن النظرية المشروعة للاجتهاد هي تلك التي تتجنب التوجهات الشديدة التطرف، سواء في المذهب السنّي الذي يتيح ممارسة الاجتهاد تأسيساً على فكر المرء ذاته وآرائه (أو ما يعرف بـ"الاجتهاد بالرأي")، أو في المدرسة "الإخبارية" الشيعية التي تختزل مهمة رجل الدين الفكرية إلى مجرد النقل الأمين لأفكار الإمام وما سار عليه من أعراف وتقاليد. فالأول يقود إلى التجديد والإبداع في الدين، في حين أن الثاني يفضي إلى ترسيخ النزعة التقليدية والتحجر الفكري (37-43).

ولا بد الآن من بذل جهد فكري جاد للخروج بأفكار جديدة إبداعية: «إن التحدي المتمثل في الاجتهاد يكمن في تحقيق المواءمة بين التعاليم العامة، والقضايا المستجدة والأوضاع المتغيرة. والمجتهد الحقيقي هو الذي يكتشف السر في مواجهة هذا التحدي» (58). والتطبيق الفعلي يفرض على أولئك الذين سينهضون بهذا الدور أن يكونوا على دراية واسعة بالمبادئ الدينية؛ فضلاً عن تمتعهم بالاستقلالية الشخصية والثقة العالية بالنفس، وهو الأهم. وكان هذا هو موضوع المقال الثاني الذي أسهم به مطهري، والذي يعالج الهيكل التنظيمي والبنيوي للمؤسسة الدينية. وهذا النظام -كما يراه مطهري- ينطوي على نزعات وتوجهات متضاربة. ففي هذه الجهة، فإن اعتماد علماء الدين على الضريبة الدينية الخاصة [ما يعرف بـ "الخُمس"، أو "سهم الإمام"] المحصلة من عامة الناس، لا بد من أن يثير الشكوك حول استقلاليتهم (168)؛ وليس هناك في الجهة الأخرى أنظمة أو أحكام يتم بموجبها تحديد هوية مَن يمكن أن يُعد -أو لا يُعد- عالم دين (175). ومهما يكن، فلن تسهم أيٌّ من هاتين الحالين في بلوغ مرتبة المجتهد. ومن هنا، فهو يدعو «الزعماء الدينيين إلى إطلاق حملة إصلاحات عميقة الجذور»، والإمساك بزمام قيادة «أمتنا الناهضة»؛ فيتسنى لهم بذلك أداء دور الزعماء الحقيقيين، بدلاً من دور الأتباع الثانويين (197).

وبينما شاب الغموض مواقف طباطبائي ومطهري حيال دور طبقة علماء الدين في الحياة السياسية، فقد اتسم مقال المشارك الثالث مهدي بازركان بعنوان «آمال أبناء الشعب في المراجع الدينية» بطابع ثوري؛ وذلك من حيث دعوته إلى مشاركة سياسية مباشرة من جانب المؤسسة الدينية. وهو ينطلق ابتداءً من الفرضية القائلة بأنه مادام الإسلام يمثل نمط عيش شاملاً، فقد بات لزاماً على المؤسسة الدينية المشاركة بشكل نشط وفاعل في كل مناحي الحياة. ويمضي من ثم إلى القول بأن هذا المنطق كان ومايزال العرف السائد بين الشيعة؛ فـ«التشيع يرمز إلى الحقيقة والعدالة»، ما يجعل من الزعامة الدينية في هذا المذهب «مرجعاً وملاذاً» في وجه الطغيان (113-114).

ويؤكد بازركان أيضاً تأييده لاستعادة الزعامات الدينية وظيفتها المزدوجة التي كانت تضطلع بها، بعد أن وقعت إيران تحت هيمنة حاكم غير مرغوب فيه، وبات الشيعة هدفاً

لوابل من "الهجمات" الأيديولوجية. أما على الجبهة السياسية فهو يذكّر قراءه بأن الإيرانيين يعيشون في الوقت الحاضر في ظل «دولة اغتصبت حكومتها منهم كل شيء؛ فصارت تتحكم في السلطة والثروة والثقافة والقضاء والتعليم ووسائل الإعلام والمعلومات وما يتعلق بشؤون المناطق الحضرية، بل إنها سلبتهم حقهم الطبيعي في انتخاب ممثليهم في البرلمان» (115).

وفيما يتصل بالتحديات التي تواجه المذهب الشيعي، فهي في نظره لا تقتصر على الآلة الدعائية للدولة فحسب، بل هناك -وهو الأشد ضرراً- الفكر الماركسي الذي انتشر إلى حد بعيد داخل أوساط الشبان. ومن الواضح أن الأسلوب الذي يعبّر من خلاله بازركان عن رؤيته يعكس بصيرة ثاقبة حين يقول: «الإيرانيون فيما سبق كانوا يأتون إلى الدنيا وهم شيعة بالفطرة... ولا يعرفون غير التشيع شيئاً... ولكن الحال تغيرت اليوم؛ وبات الإيرانيون شباناً وشيباً، ذكوراً وإناثاً، يخضعون لإغراءات تجديفية مريبة تأتيهم من شتى المصادر» (119). ولا ريب في أن مقولته الأخيرة هذه تعكس شكوكه حيال التيارات والنزعات الدخيلة وغير الأصيلة وكراهيته لها؛ وكما تعرضها مؤلفات جلال آل أحمد ومهدي بهار؛ مضيفاً -أي بازركان- بعداً جديداً حين يقدم الإسلام منهجاً بديلاً للفكر والسلوك. وهو البعد الذي تجلى بصراحة أكبر في أعمال الجيل الثاني.

الأصوات المعبرة

لا بد من الإقرار أن ثمة مفارقة مقصودة أن يُستهل هذا الفصل بأبيات للشاعر التركي ضياء جوك ألب، أحد أكثر أنصار مصطفى كمال أتاتورك حماسة؛ وذلك بغية فهم جوهر الثورة الدينية في إيران. وهذه الأبيات إنما تصور بشكل دقيق ما تعرض له الإيرانيون ذوو التوجهات الإسلامية خلال الستينيات والسبعينيات. وابتداءً بعام 1961 الذي شهد وفاة آية الله بروجردي، فقد حدث تحول معياري داخل صفوف الإيرانيين فيما يتعلق بالعلاقة بين الدين والسياسة. ففي الوقت الذي جاهرت فيه جماعات ورموز مرموقة إيرانية بمعارضتها للدولة، عمدت المؤسسة الدينية إلى إعادة تقويم مواقفها. وعلى

وجه الإجمال، فإن ثمة أحداثاً داخلية وخارجية كانت قد هيأت الأجواء لبروز ما يمكنني تسميته هنا "الجيل الثاني" على مضمار تطور الخطاب الإسلامي في إيران.

لقد اكتسب أبناء هذا الجيل من الإسلاميين الناشطين ما يكفي من الاقتناع والثقة للتفكير في إحلال خططهم ومشروعاتهم هم محل خطط ومشروعات جماعات التحديث. والعام الذي سبقت الإشارة إليه هو نفسه الذي شرع فيه الشيعة في إعادة تقويم رؤاهم ووجهات نظرهم. ولعل سلسلة من التطورات الداخلية والإقليمية والدولية كانت قد وفرت لهم دافعاً قوياً لبلوغ هذه الغاية، إضافة إلى محطة "لالتقاط الأنفاس" يمكنهم فيها إنجازها.

وقد يجوز القول هنا إن الهيمنة التي دانت للجيل الجديد هي التي ساعدت كثيراً على نهوض المشروع الإسلامي. فبينما كان الجيل الأول قد خضع لتأثير الأمناء على العقيدة ونفوذهم، إلا أن قوى الثورة استطاعت أن تختط لنفسها منهجاً خاصاً بها. ومع ذلك، فقد احتاج هذا الخطاب الإسلامي الجديد قدراً كبيراً من الوقت ليكون مشروع "العودة إلى الذات" بديلاً من أنموذج "التغريب"، وهو ما كان يشكل في نظر آل أحمد «الخطوة الأشد ضرورة وحيوية للخروج من مستنقع العدمية والاضطراب والفوضى الذي وجدت إيران نفسها غارقة فيه» (Al-e Ahmad 1375/1996, 75, from an interview given in April 1964). وهذه "الخطوة" الملحة كان يُراد لها أن تحيل العقيدة الإسلامية إلى أيديولوجيا من ذلك النوع الذي ما كان قيام الثورة سيصبح ممكناً من دونها.

وكما الحال بالنسبة للفلسفات الكلاسيكية، بما فيها اليونانية القديمة والهندوسية والكونفوشية وغيرها، فإن الرؤية للكون التي يتبناها الإسلام التقليدي قد تأسست على فرضية وجود كون خاضع لنظام ثابت يصبح فيه الهدف الرئيسي للفرد هو اكتشاف موقعه داخل هذه المنظومة. والفرد على كل حال، يحتل موقع المركز؛ والعدالة تُعرّف بالعيش وفقاً لمقتضيات طبيعة الفرد. أما أولئك الذي انخرطوا في "فعاليات ثورية"، وكما جرى فهمها بالمعنى المعاصر لها، فقد وُصموا بانتهاك الأعراف والسنن المقبولة، وبالتجاوز لطبيعة الأشياء.

وبمعنى آخر، فإن الثورة مثلها مثل عملية خلق نظام جديد، هي أحد نتاجات العصرنة والفكر المعاصر؛ وهذا الوصف ينطبق على ثورات المسلمين أيضاً، حتى لو أنكروا ذلك. ولقد اختبر هذا التحول "إسلام قم" و"إسلام طهران" على حد سواء، كلٌّ على طريقته. فالإسلام من حيث هو نظام أخلاقي يشتمل على عقيدة وطقوس وشعائر وفرائض ومسؤوليات، وبحث لا ينقطع عن مغزى مقاصد الله، قد حوِّل إلى أيديولوجيا يزعم أصحابها أنها قد اكتشفت بالفعل أهداف الخالق؛ وهو ما تجلى بوضوح في إطار البرنامج العملي لهذه الأيديولوجيا. ولم يلبث الخطاب الإسلامي أن صار له في إيران خطباء، ومنظرون أيديولوجيون، بل حتى صحافة خاصة به أيضاً.

هذا الخطاب قد أولى جلّ اهتمامه لأفكار رئيسية ثلاث، هي: تشخيص "الآخر" (وفي هذه الحالة "شيطنة" الشاه ومسانديه، والغرب بالدرجة الأولى)؛ ورؤية الماضي وتفسيره على نحو رومانسي (إسباغ المثالية على أبطال الإسلام، وأدلجة التعاليم والوصايا الإسلامية)؛ وتشكيل مجتمع افتراضي بديل مناهض للعصرنة، والتغريب بشكل خاص (بمعنى إقامة حد فاصل بين الحداثة والتغريب من جهة، والاستفادة من جميع العلوم التطبيقية العصرية من جهة أخرى). وكما بيّنا سابقاً، فإن النقاشات الفكرية التي دارت في البلاد كانت قد تركزت بالفعل على الهدف الأول. فقد قُلبت "صورة" الغرب من تلك التي تميزت بمظاهر التقدم والعلوم والإبداع، إلى أخرى يخيم عليها المرض والتحلل والمعضلات. وكان النجاح حليف "إسلام طهران" في بلوغ هدف طرح هوية إيران السابقة بصورة رومانسية؛ فيما استطاع "إسلام قم" طرح صورة للمستقبل البديل.

إسلام قم: خميني والجماعات المرتبطة به

قد يتساءل سائل عمن كان الصوت المعبّر عن الخطاب الإسلامي في قم في تلك المرحلة. وهنا لا بد من القول ابتداءً إن الحكومة الإيرانية كانت عقب وفاة بروجردي مباشرة قد بعثت ببرقية مواساة إلى الزعيم الديني المقيم في النجف، محسن الحكيم (المتوفى عام 1970)، في خطوة أولى كانت تأمل لها أن تكون بداية لعملية تنصيبه خلفاً لبروجردي.

غير أن هذه المبادرة لم تحقق النتائج المتوخاة؛ فثمة مرشحون مؤهلون عدة كانوا قد أقاموا في قم وطهران وتبريز ومشهد. وقبل مضي سنة واحدة على وفاة بروجردي، ظهر مقال على صفحات جريدة **خواندنيها** أدرجت فيه أسماء ثمانية من المرشحين المؤهلين «ممن يمكنهم شغل منصب المرجع... ليتم اختيار أحدهم». وقد جرى تصنيفهم وفقاً لمكانتهم وشهرتهم العلمية، حيث جاء «سماحة آية الله حاج آقا روح الله خميني، الذي يتولى تدريس أكثر من أربعمئة طالب في حوزة قم» على رأس القائمة (9–8 ,1962).[5] وخميني هذا قد أقام الدليل لاحقاً على أنه الصوت الذي تحدى النظام في إيران بصوت مدوٍّ، ليؤشر بذلك بداية تحول جديد في الفكر السياسي الشيعي عندما أطلق نظرية "ولاية الفقيه".

خميـــني

شغل خميني الموقع المحوري للنظرية الجديدة ذات الصلة بتأسيس دولة إسلامية. جاء خميني إلى الدنيا عام 1902، وهو آخر مولود لعائلة تتحدر من مدينة صغيرة تدعى خمين. وكان شقيقه الأكبر مرتضى أول مدرسيه؛ فعلّمه قواعد اللغة العربية والمنطق (بسنديده 1990، مقابلة). ثم واصل تعليمه في الحوزة العلمية في آراك التي كان حائري يتولى إدارتها. ولما ارتحل هذا الأخير إلى قم عام 1921، لحق به خميني إلى هناك. ومنذ ذلك الوقت، بات اهتمام خميني منصباً على الفهم العرفاني للإسلام؛ ولذلك انكب على دراسة أعمال الملا محسن فيض (المتوفى عام 1680)، بإشراف ميرزا محمد علي شاه آبادي (المتوفى عام 1950)، الذي كان له عظيم الأثر في تأجيج كراهيته للغرب (إبراهيمي–ديناني 2004، مقابلة).

وفي أعقاب وفاة بروجردي، راود خميني شعور بأن دوره قد حان للإمساك بدفة القيادة. وقد سار على خطى نبي الإسلام حين جمع بين المعرفة الدينية والعمل السياسي، موضحاً ذلك بالقول: «أخي موسى أصاب العمى عينه اليمنى [مولياً اهتمامه لهذه الدنيا]، وأخي عيسى أصاب العمى عينه اليسرى [منشغلاً بالآخرة فحسب]؛ أما أنا من الجهة الأخرى، فلدي عينان اثنتان» (نقلاً عن: Khomeini 1367/1989, 243). إن زعامته – كما يُعرّفها هو – تتخذ موقفاً مناهضاً لمشروع الحداثة، وتنادي بقيام دولة تتخذ من العقيدة

الإسلامية أساساً لها؛ وإن كان لم يحسم أمره بعد بشأن شكلها النهائي. وكنت قبلاً قد تطرقت إلى تأكيده على فرض هيمنة الشريعة السماوية على شؤون المجتمع الإسلامي وإدارته؛ ولكنه مع ذلك قد أبدى استعداده لتحمل وجود المؤسسة الملكية والتعايش معها. ومهما تكن الحال فإن خميني لم يتردد في تعديل مواقفه وأفكاره تبعاً لتغير الأوضاع في ذلك الحين.

وفي مطلع الستينيات أتاحت خطط الإصلاح الاقتصادي الحكومية أمام خميني فرصة كبيرة لتقوية ركائز معارضته للنظام الملكي القائم. وفي إطار رده على مشروع الحداثة الإصلاحي لعام 1963، عقد اجتماعات عدة مع زملائه في قم، وبعث ببرقيات احتجاج شخصية وجماعية، وأصدر بياناً شديد اللهجة بإدانة الشاه وخططه؛ بيد أنه لا شيء من كل هذا كان سيدفع بالحكومة إلى تغيير برامجها (Davani 1360/1981, 3:40–52). وواصلت عجلة الإصلاحات تقدمها، وفي السادس والعشرين من كانون الثاني/ يناير أجري استفتاء لضمان الدعم الشعبي لها؛ فيما مضت الحكومة قدماً لسحق كل أشكال المعارضة. وحتى تلك اللحظة، لم يبدِ أي من الطرفين استعداداً للتوصل إلى تسويات أو حلول وسطى. غير أن القوات الحكومية وفّرت لخميني في الثالث والعشرين من آذار/ مارس من العام نفسه الحجة الأقوى التي يمكن أن يوظفها لصالحه عندما شنت هجوماً على المدرسة الفيضية في قم، وتسببت في مقتل طالب واحد على الأقل، فيما تعرض آخرون للضرب والاعتقال. فالمواجهة الحاسمة إذاً قد بدأت.

وهكذا فقد آلت إلى الإخفاق الاستراتيجية التي اعتمدها النظام الإيراني لتفريق صفوف المؤسسة الدينية. ويوم توجه المبعوث الحكومي للاتصال برجال دين أكثر اعتدالاً، حمل خميني صراحة على أي شكل من أشكال التسوية، بما في ذلك الركون إلى الصمت الذي ربما عُد حلاً وسطاً؛ فقال: «وا أسفاه على النجف الصامتة؛ وا أسفاه على قم الصامتة» (نقلاً عن: Moin 2000, 99). وفي الثالث من حزيران/ يونيو 1963 ألقى خميني خطاباً في المدرسة الفيضية حذّر فيه الشاه من أنه إن لم يغير سياساته فسوف يأتي اليوم الذي

يحتفل الشعب فيه برحيله عن البلاد. وحذّره أيضاً من ضعف ولاء أفراد بطانته لـه؛ وهـو التحذير الذي يبدو اليوم وكأنه انطلق من تنبؤ صحيح، إذا أخذنا في الاعتبـار كيـف تخـلى هؤلاء جميعاً عنه ساعة الخطر والأزمة عام 1978؛ فقال مخاطباً الشاه: «لعلك لا تـدري أن الأوضاع ستتغير يوماً ما، أو إن كان هؤلاء المحيطون بـك سـيظلون أصـدقاء لـك. فهـم أصدقاء الدولار؛ لا دين لهم ولا ولاء. وقد علّقوا المسؤولية كلها على رقبتك، أيها الـشقي التعس!» (نقلاً عن: Moin 2000,104).[6]

وبدا أن الحكومة لم يبق بوسعها أن تطيق على خميني صبراً؛ فقامت في ساعات الصباح الأولى من الخامس من حزيران/ يونيو باعتقاله وزجـه في الـسجن، ليوضـع لاحقاً تحـت الإقامة الجبرية في منزله بطهران حتى السابع من نيسان/ إبريل 1964.

وحال إطلاق سراحه عاد إلى قم بصورة مؤقتة. وعندما أجبرت الحكومة البرلمان على تمرير مشروع قانون يمنح الحصانة الدبلوماسـية لأفـراد القـوات الأمريكيـة الموجـودة في إيران، استأنف خميني انتقاداته لها، متخذاً هذه المرة من "الشيطان الأجنبي" هدفاً جديـداً. وهو حين استغل بذكاء وبراعة ارتباط الشاه بأمريكا، وأثار في السياق نفسه مسألة السيادة الإيرانية، فهو إنما مسَّ وتراً حساساً أكسبه تعاطف كثير من الإيرانيين؛ مذكّراً إياهم بـأمير كبير، والمدرِّس، ومصدّق؛ أبطال الكفاح من أجل استقلال إيران. وعلى هـذا النحـو فقـد تحول خميني إلى زعيم إيراني ما كان بوسع البهلويين التساهل حياله وقتاً أطول. ففي الرابع من تشرين الثاني/ نوفمبر 1964 طوقت عناصر من القوات الخاصـة (الكومانـدوز) منزلـه في قم، واعتقلته، لتذهب به مباشرة إلى مطار طهران، لإبعاده فوراً إلى المنفـى ليقـضي بقيـة حياته في منزل ضابط مخابرات تركي!

وفي واقع الأمر، فإن إقامته في تركيا كانت فرصة أتاحت لـه اختبـار الحيـاة العلمانيـة العصرية، فقد اصطحبه مضيفه ضابط المخـابرات التركـي لـيرى أشـياء مـا كـان سـيراها بخلاف ذلك؛ كزيارة الـشواطئ والمنـاطق الـساحلية، والـذهاب في رحـلات وجـولات سياحية، والعيش مع أسرة نووية عصرية؛ بل إنه تعلـم اللغـة التركيـة أيـضاً. وتـسنى لـه

الاطلاع بشكل مباشر على قضايا ما كان أمثاله من القادة الدينيين بمكنتهم الوقوف عليها مطلقاً. ويزعم أحد كتّاب سيرة حياة خميني أن ورود أفكار جديدة كثيرة في كتبه الفقهية «لا بد من أنه كان بوحي من رحلته إلى تركيا واحتكاكه بعالم لم يكن مألوفاً لديه» (138). ويغادر خميني تركيا في الخامس من أيلول/ سبتمبر 1965 متوجهاً إلى النجف في العراق، ليمكث فيها حتى عام 1978، عندما رحل عنها إلى باريس قبل أن يعود إلى إيران عام 1979.

ولأسباب ماتزال غير واضحة بعد، عقدت الحكومة الإيرانية اتفاقاً مع العراق يقضي بإبعاد خميني عن أراضيه. وعلى الرغم من أن هذا الأخير كان قد حصل على سمة تتيح له دخول دولة الكويت، فإن السلطات الكويتية منعته من اجتياز حدود البلاد حالما تنبهت أن حامل سمة الدخول المدعو روح الله مصطفوي ليس إلا خميني نفسه الذي كان قد ذاع صيته (Rajaee 1983, 33). غير أن هذا الإجراء عاد على خميني بنفع كبير من حيث لا يعلم؛ فقد توجه من هناك إلى فرنسا، ليتحول فور وصوله إلى باريس في 12 تشرين الأول/ أكتوبر 1978 إلى شخصية مشهورة إعلامياً، بعد أن فتحت القنوات التلفزيونية والإذاعية أبوابها أمامه بالكامل.

وهكذا رأت النور هناك "الثورة الإعلامية" الأولى. وفي المقابل أسهمت الوتيرة المتسارعة لتطور الأحداث داخل إيران في اختصار أمد إقامة خميني في فرنسا. فلم يمضِ سوى أسبوعين على إرغام الشاه على الرحيل إلى منفاه في 16 كانون الثاني/ يناير 1979، حتى عاد خميني ظافراً منتصراً إلى إيران، وبدأت عقارب الساعة تمضي باتجاه بناء دولة تتخذ من المخطط الذي كان خميني نفسه قد صممه عام 1970 أساساً لها.

لم يترك خميني فرصة إلا وانتهزها لصياغة معالم النظام السياسي الجديد الذي تمخض من رحم الثورة. وإذ رأى أنه قادر على الاضطلاع بالدور التقليدي لحاكم كبير، وعلى توجيه دفة الأحداث من مدينة قم، فقد آثر الانتقال إليها من طهران في 28 شباط/ فبراير 1979؛ ليحول قم بذلك إلى عاصمة البلاد الثانية. ولكنه عندما عاد إلى طهران لغرض

العلاج في 23 كانون الثاني/ يناير من العام التالي، اختار الإقامة في شمال طهران حتى وفاته في 3 حزيران/ يونيو 1989 لأسباب طبيعية وهو في أوج قوته. وحتى ذلك اليوم لم تكن طهران قد شهدت، ولأمد طويل قبلاً، مظاهر حزن عارم وتلقائي كتلك التي رافقت وفاته. حتى إن الحضور المكثف والضخم لما قُدر بتسعة ملايين من الإيرانيين الحزينين كان قد استدعى في آخر الأمر نقل جثمانه بطائرة مروحية إلى حيث دفن. وبموته تكون قد اكتملت مقومات ولادة الدولة الإسلامية، لما أصبح لها ضريحها الخاص بها!

ولأن خميني كان يحرص على التعامل مع مخاوف الإيرانيين وهمومهم، فقد لقيت شخصيته وأفكاره هوى في نفوس هؤلاء. وهذه ظاهرة ربما صعب على كثيرين فهمها؛ نظراً إلى أن الصورة المطبوعة في أذهانهم عنه تظهر شخصاً ضيق التفكير، مهووساً بالسلطة، مناصراً للمذهب التقليدي، عنيداً متصلباً في رأيه، وربما جاء إلى الوجود في غير زمانه الصحيح. غير أن هذه الصورة التي قد يجوز لنا وصفها بالظاهرة "الخمينية"، إنما تُخفي في واقع الأمر طبيعة شخصيته الحقيقية. وعلى كل حال، فإن اهتمام خميني الشديد بالسلطة يعد من الحقائق الثابتة؛ فكيف يمكن تفسير تناقض كهذا؟ والمفارقة التي تكمن هنا هي أن ثمة اعتقاداً كان قد شاع داخل أوساط المؤسسة الدينية وقوى المعارضة، على حد سواء، مفاده أن خميني قد غيَّر طباعه ومواقفه بعد أن ذاق طعم السلطة في إيران. فقد كان في أثناء إقامته في باريس (عام 1978)، قد أقرَّ مبدأي الحرية والتعددية، ولكنه تحول إلى حاكم استبدادي بعد أن ضمن لنفسه الأمان في موقع السلطة في طهران، وبخاصة بعد عام 1982.

ولعل القصة القصيرة الساخرة التي ألّفها المؤرخ والكاتب الإيراني الراحل علي أكبر سعيدي سيرجاني، يمكن أن تعكس طبيعة هذا التحول. والقصة تتحدث عن متصوف تقي تمرد على العائلة الحاكمة، واستطاع بعون من قوى خارجية تحرير امرأة اسمها "السيدة سلطة" (قدرت خانم بالفارسية)، وهي ابنة عائلة غير مسلمة، من منزلها. ومع أنه كان هناك من قال بوجوب إعادة الابنة إلى والديها، إلا أن مريدي المتصوف وتلامذته، وهم

يفوقونه نفعية وانتهازية، اعترضوا على ذلك بدعوى أن والديها لو كانوا يستحقونها لكانوا قد وفروا لها الحماية التي تحتاج إليها. وجاء الحل عندما وُضعت "السيدة سلطة" بعهدة "بازركان" (كلمة فارسية تعني "تاجر"؛ وهي في الوقت نفسه اسم العائلة لأول رئيس وزراء في النظام الجديد، مهدي بازركان) حسن السمعة. بيد أن تردد البازركان (التاجر) في قبول المهمة، وتذمره المستمر من صعوبة النهوض بها (وهي حال تشبه كثيراً حال سلوك مهدي بازركان خلال الأشهر الأولى التي أمضاها في منصبه، بين شباط/ فبراير وتشرين الثاني/ نوفمبر 1979)، إضافة إلى الضغوط التي يمارسها عليه المريدون والتلامذة، أدى إلى نقل "السيدة سلطة" إلى مقر المتصوف؛ على الرغم من تذرع الكثيرين بأنه ما من امرأة سبق أن دخلت هذا الموقع القدسي في أي وقت مضى. وحالما وقع بصر هذا الأخير عليها وقع في حبها، وأرادها لنفسه كلياً من دون منازع.

لا أحد يعرف كيف انتهت القصة؛ لأن المجلة التي كانت تنشرها قد مُنعت من الصدور في ذلك الوقت، ولم يتمكن مؤلفها إنهاءها على الإطلاق. والمعنى الضمني هنا هو أن خميني كان سيظل زعيماً زاهداً ورعاً ما كان خارج السلطة؛ ولكنه ما إن تذوق طعم السلطة حتى سقط ضحية لها، واستبدت به رغبة الاستحواذ عليها أكثر فأكثر.

وصدرت في الآونة الأخيرة سير ذاتية لحياة خميني تتحدث عن هذه النقطة ذاتها. وطبقاً لكاتبها فإن خميني «كان في أثناء وجوده في باريس قد طمأن صحفياً غربياً إلى أن "أي جمهورية إسلامية تقام ستكون دولة ديمقراطية بالمعنى الحقيقي للكلمة"». وفي إثر عودة آية الله إلى إيران «جرى اللجوء إلى تزوير نتائج الانتخابات، وممارسة العنف ضد المرشحين غير المرغوب فيهم، وبث معلومات كاذبة، بغية الخروج ببرلمان يخضع بشكل ساحق لهيمنة رجال دين يدينون بالولاء لخميني، وحفنة من المواطنين العاديين "السائرين على خط الإمام"» (Moin 2000, 218–219).

وثمة رجل دين يرقب هو الآخر ببصيرة ثاقبة مسار تطور الدولة الإيرانية، كان قد عزا انشغال خميني بالسلطة إلى تقلب أوضاع هذه الدولة. فهو يرى أن خميني تحول إلى قائد

استبدادي بدءاً بعام 1982، عندما اتخذ قراراً بمواصلة الحرب مع العراق حتى النهاية. بل إنه أضفى على سلطته طابعاً رسمياً بموجب مفهوم "الولاية المطلقة". وما إن وضعت الحرب أوزارها حتى تحول خميني إلى صوت ينطق باسم الطبقة الوسطى الإيرانية؛ فأصدر فتاوى تجيز سماع الموسيقى ولعب الشطرنج، وحتى السماح للنساء بالغناء بمصاحبة الأوركسترا (محمد م-ج 1990، مقابلة). وفي مقابلة أجريتُها مع أحد آيات الله البارزين، أكد لي حدوث هذا التحول، وإن كان قد عاد به إلى وقت أسبق بكثير. وهو يعتقد أن التغير لحق بقدرات خميني العلمية وطبيعتها، والمقاربات التي يتبناها، ومُثله الأخلاقية. فخميني كان «على الصعيد العلمي قد بدأ بدراسة الفلسفة ومذهب العرفان، وتحول عنهما ليدرس القانون والفقه؛ وفيما يتعلق بمقارباته فقد كان انضم أول الأمر إلى مجموعة من "التسوويين"، ولكنه أصبح ثورياً بغتة؛ وبالنسبة لأخلاقياته فبعد أن كان معارضاً للعنف انقلب إلى راديكالي» (الصدر 1990، مقابلة).[7]

وأخيراً، يزعم أبوالحسن بني صدر، وهو أول رئيس للنظام الثوري ويعيش في المنفى حالياً، أن خميني طالما أراد ترسيخ سلطة المؤسسة الدينية الاستبدادية؛ غير أن دوافعه صارت تميل إلى الاعتدال بتأثير عناصر ثورية إيرانية في باريس كانت تعد له أجوبة يرد بها على أسئلة وسائل الإعلام، و«يرددها هو حرفياً» (Bani Sadr 1360/1981, 9–10). وحال عودته إلى إيران عاد من جديد إلى «التحرك بقوة دعماً لدكتاتورية الملالي» (14).

وقد دللت الأبحاث التي أجريت على ماضي خميني على امتلاكه قدرات فكرية متطورة، وقابلية على اختيار التوقيت المناسب لتحركاته، وتصوراً واضحاً لما يسعى إلى تحقيقه. ولعل ما يكشف لنا عن قوة عزمه وتصميمه تعليقاته التي يعبّر بها عن رغبته في أن يصبح ملك إيران المقبل؛ فضلاً عن كثير من المؤشرات الأخرى. وبات مدركاً منذ ذلك الوقت للدور الذي يتطلع إلى لعبه لتقرير مستقبل إيران. وكلما ازداد مشروع الحداثة اتساعاً وهيمنة ازداد خميني تصميماً على مواقفه. وقيل أيضاً إنه قام بتدريب عدد من طلبة الحوزة العلمية لتأهيلهم لتولي مناصب مهمة مستقبلاً، قائلاً لهم: «سيكون عليكم أن تأخذوا على عاتقكم مسؤوليات كبيرة في الأيام المقبلة من حياتكم» (نقلاً عن: Moin 2000, 148).

ويوم قرر أن يتزوج كان حريصاً على اختيار زوجته من عائلة مرموقة. وفي واقع الحال، فإن عدداً من أصدقائه القدامى ذكروا أن أولى محاولات خميني في طلب الشهرة في أثناء وجوده في قم، تمثلت في زواجه من امرأة تنتمي إلى عائلة آية الله ثقفي، المعروفة المقيمة في طهران (بُدَلا 1990، مقابلة). ويبدو أن خميني وجد في ذلك وسيلة للارتقاء بموقعه على سلم المؤسسة الدينية بأسلوب عصري، بدلاً من اللجوء إلى الأعراف القديمة التي كانت شائعة آنذاك في أوساط طبقة رجال الدين.

بدا أيضاً أن خميني كان قد أدرك أن الزعامة ذات الطابع الإقطاعي التقليدي لم تعد تحقق النتائج المتوخاة. ومن هنا فقد عمد إلى استهداف صغار رجال الدين وطلبة الجامعات، ولاسيما المقيمون خارج إيران منهم. وعلى حد قول كاتب سيرة حياته، فإن «خميني كان يتعامل مع مسألة إدامة قنوات الاتصال [مع الطلبة الإيرانيين في الخارج] بحساسية فائقة» (Moin 2000, 150). ولأن أياً من هاتين المجموعتين لم تكن معنية بالأساليب القديمة التي يتبعها أنصار الزعيم وأتباعه، فقد منع خميني طلبته من السير خلفه في شوارع المدينة؛ وهو عُرف كان شائعاً بين الأجيال الأقدم تمارسه تعبيراً عن الاحترام والتوقير. ولم يفته في الوقت عينه الانتباه الشديد للحفاظ على صورته ومكانته على المستوى العام والشعبي، انطلاقاً من معرفته الوثيقة بالطريقة التي تمارس من خلالها المؤسسة الدينية الشيعية وظائفها؛ ومن ثم فهو لم يخرق على الإطلاق أياً من قواعدها وأنظمتها. وعلى سبيل المثال، فقد التزم خميني جانب الصمت ما بقي بروجردي على قيد الحياة، حتى لو كان على خلاف معه، إجلالاً له (67).

ولنا في ركونه إلى الصمت حيال شيوع تدريس الفلسفة والعرفان طوال ثلاثة عقود مؤشراً آخر على رغبته في تحاشي إثارة حفيظة هذه المؤسسة وعدائها. ولعل خير مثال على وعيه لضرورة الحفاظ على الصورة المطبوعة في أذهان الناس عنه هو ما حدث خلال وجوده في منفاه بتركيا عام 1965. ففي هذا الخصوص، يروي علي، ضابط المخابرات التركي الذي استضاف خميني في منزله، كيف اعترض خميني ليلة وصوله إلى المنزل على وجود زوجة علي وابنته معهما، وعلى عدم ارتدائهما الحجاب (وإن كانت علاقته قد توثقت

بهما إلى حد كبير لاحقاً)؛ بحضور العقيد الإيراني الذي كان يلازم خميني طوال الوقت، والذي ربما كان سيبلّغ السلطات الإيرانية المعنية بردة فعل خميني تلك. وفي تحليل علي لتلك الحادثة، يخلص إلى القول بأن «حياة خميني كلها قد ارتكزت على الصورة الذهنية التي يعتقد أن الناس تحملها عنه. أعتقد أن ما حدث ليس معزولاً عن ذلك، بل يدخل في عداد ما يتميز به من ذكاء ومكر. وقد لفت أنظارنا لاحقاً حرصه الشديد على أن يخلق صورة له ويحافظ عليها، وعلى أن يفعل كل ما بوسعه لتكون تصرفاته متوافقة مع هذه الصورة. ولو أن العقيد الإيراني لم يكن حاضراً لما كانت ردة فعل خميني حيال ابنتي هي تلك التي صدرت عنه فعلاً» (نقلاً عن: Moin 2000, 133). وفي واقع الحال، فإن علياً بات وثيق الصلة بخميني إلى حد أنه كان يعامله وكأنه والده.

ولم يكن هذا ليكشف إلا عن جانب واحد فقط من جوانب شخصية خميني المتناقضة. وربما جاز لي القول إن ثمة شخصيتين قد اجتمعتا في هذا الرجل؛ واحدة يكتنفها الغموض وتتميز بالحنكة والدراية الواسعة بشؤون الحياة، والشغف بالفلسفة والشعر والعرفان؛ وهو من خلالها يتحدث بلغة أفلاطون، والملا صدرا، وغيرهما من كبار أهل العلم والمعرفة. وأخرى تمثل ذلك المدافع عن مصالح عامة الناس، وتتميز بالوضوح على المستوى الأخلاقي، وتتحدث بلغة السلطة، بينما تتواصل مع الجماهير بالأساليب التي استخدمها لينين وستالين وكاسترو. وقد ظهر أحد أمثلة هذا التناقض بعد موته عند نشر كتاب ضم عدداً من قصائده؛ وهو ما اعتبره كثير من الإيرانيين محاولة لتحسين صورة «الطاغية المتعطش للسلطة». وأنا هنا لا أشكك في صحة هذا العمل؛ فخميني لم ينقطع عن كتابة الشعر لسنوات عدة، ولكن هذه لم تكن هي الصورة التي كان يريد خلقها في أذهان الناس. أضف إلى ذلك أن الشاعر الإيراني المعاصر نادر نادربور (1929–2000) كان قد نسب إليه قوله إنه كان في مطلع الستينيات قد أمضى ساعات طوالاً مع خميني في تلاوة الشعر: «قضينا مرة أربع ساعات في ترديد القصائد الشعرية. فكلما تلوت بيتاً لأي شاعر رد عليّ بالبيت الذي يليه» (نقلاً عن: Moin 2000, 316).[8]

وفي الشأن نفسه، فإن خميني من جهة، كان الحكَم والوصي في نظر كثير من الإيرانيين الحداثيين التواقين إلى تأسيس هوية إيرانية وتحقيق احترام الذات، على رغم أنه يعتبر نفسه "خادماً" متواضعاً لأبناء شعبه. وهو من الجهة الأخرى، كان في أواخر القرن العشرين المتحدث الأكبر أهمية باسم الإسلام السياسي الثوري. وكان يجسد ما كان أتباعه ومريدوه يصفونه بأنه "حقيقة" الدين؛ ومن هنا أمست أهواؤه ونزواته قوانين في نظرهم. وهو بهذا الوصف، صار أيضاً صوتاً معبّراً عن النزعتين التقليدية والإسلاموية. وهكذا فقد سهل عليه الإمساك بزمام النظام الديني المعقد للمذهب الشيعي، الذي اتخذ صورة هرم كهنوتي صُمم بشكل متاهة من الدرجات والرتب والألقاب والطقوس. ومرة أخرى، فإن خميني بهذا الوصف، كان يمثل "حقيقة" الثورة والدين معاً، ويجسد صورة "المستبد الشرقي" في آن معاً. ولسوف أتناول فيما يأتي تينك الخصيصتين اللتين شكلتا وجهين اثنين لخميني واحد؛ فاستأثر الأول باهتمام النخب الإيرانية، في حين استقطب الثاني المواطن العادي في إيران.

"خميني النخبوي" هو ذلك العالم المتواضع الذي جمع بين الفلسفة والعرفان والفقه ليجتاز بها صراط التقوى والعبادة. والفكرة الرئيسية هنا ترتبط بنظريته القائلة بأن الإنسان إنما هو الشخص الذي يكرس نفسه لعبادة الله؛ وهو من ثم لا ينبغي أن ينشغل بأي من الوقائع والأحداث الدنيوية، بما فيها تلك القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الكبرى التي كان قد أطلق لها العنان بنفسه. وعلى سبيل المثال، فهو حين سئل ساعة عودته الظافرة من منفاه الذي طال أمده عن إحساسه حيال عودته هذه وهو يعلم بأنه قد استطاع القضاء على الملكية في إيران إلى الأبد، لم يزد قوله على عبارة: «لا شيء». وربما جاز لي أن أضيف هنا تعليقاً لمسؤول إيراني كبير قال فيه: «في الوقت الذي كان فيه مجلس الوزراء يبلغه بما آلت إليه أوضاع البلاد، والحرب، والاقتصاد، وجميع المصاعب الأخرى، بدا خميني لي وكأنه يقود سيارة من قمة تل شديد الانحدار دونما كوابح أو عجلة قيادة، وقد استلقى مسترخياً، عاقداً يديه خلف رأسه، وكأن كل شيء على ما يرام. ثم شرع يتحدث عن الله بلغة مبهمة قد لا تفهمها إلا الحلقة الداخلية المقرّبة إليه؛ ثم تمنى لنا يوماً سعيداً» (حسين ك-أ 1987، مقابلة).

وفي سياق مقاربة خميني للوحي الإلهي ومقاصد الله، يقول بكل وضوح إن جوهر إرادة الله تتخطى حدود قدرات الإنسان العقلية: «القرآن ليس كتاباً يمكن لأيٍّ كان تفسيره تفسيراً شاملاً ودقيقاً؛ فما جاء فيه من علوم لا نظير لها، ومن ثم فهي خارج حدود قدرتنا على الفهم» (Khomeini 1980, 365).

ومن المهم هنا وضع هذه المقولة في سياق أعماله الأخرى من أجل فهم محاولتي التفريق بين شخصيتَي خميني، وكما عرضت ذلك آنفاً. فهذا المقطع قد اقتبس من محاضرات له تدور حول الجزء الأول من القرآن. وهي المحاضرات التي كان قد شرع في إلقائها عبر التلفزيون الإيراني، بعد مضي بضعة أشهر على عودته إلى إيران؛ فهو الآن القائد الأعلى للثورة، والرجل الأقوى نظرياً في إيران. وفي تلك المحاضرات اتسمت تفسيراته من حيث الجوهر بطابع عرفاني وفلسفي؛ بل إنه بدأ بتوجيه الانتقادات لتلك الجماعات التي استخدمت القرآن لبلوغ مآرب سياسية، وسعت إلى «إقحام أهدافها وأفكارها في القرآن والسنّة» (366). وعلى كل حال، فالمؤسسة الدينية التي كانت قد أجازت له أولى محاضراته، لم يكن بوسعها التغاضي عما تلاها؛ لذا، فقد بعثت إليه برسالة تطلب إليه فيها وقف محاضراته تلك، وقد أذعن لطلبها.

ولكي يتفهم المرء خلاصة فكر خميني، لا بد له من التركيز على فلسفته. فهو كان أحد مريدي آخر أعظم الفلاسفة المسلمين، الفيلسوف الإيراني الملا صدرا الذي ظهر في القرن السابع عشر، ويُعد مؤسس ما عرف بفلسفة "الحكمة المتعالية". فعمد خميني إلى المزج بين فروع الفقه والعرفان والأخلاق والفلسفة، من خلال توظيف فكرة "الأسفار الأربعة"، وكما بحثها الملا صدرا في عمله الضخم الموسوم **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، وبين نظرية "الإنسان الكامل" التي درسها في أعمال ابن عربي (1165–1214).

وفيما يتعلق بالملا صدرا، فإن الإنسان الباحث عن الحقيقة يكون قد أكمل بحثه عبر رحلة من أربع مراحل: الأولى هي التي يسمو فيها بذاته بالسفر من "الخلق" إلى "الحق". والثانية هي "انغماس" النفس في الحق، وتفهم أبعاده جميعاً على اختلافها. والثالثة هي

«سفرة العودة من الحق إلى الخلق». وأخيراً «انغماس النفس في الخلق، ولكن بعد أن تتسلح بالحق» (Nasr 1996, 643–662). ولسوف تكتمل هذه الرحلة متى ما تصرف هذا الإنسان وكأنه ابن نافع من أبناء الإنسانية. وتبدو هذه الفلسفة قريبة الشبه بمضمون قصة "الكهف" الرمزية لأفلاطون، وفيها يؤتى بالإنسان إلى حيث النور، ولكنه مطالب بالعودة إلى الكهف والعيش بصفة أنموذج يقتدي به الآخرون. وهو ما فعله خميني تماماً، واستطاع بذلك استقطاب كثير من الأتباع والمريدين حوله.

ورأى خميني أن أسمى أشكال الممارسة الفكرية التأمل في صفات الله. والله في تقديره هو الأول والآخر والظاهر والباطن. وكل ما هو موجود، بما في ذلك الإنسان، ليس إلا آية من آيات الله ودلالة عليه: «نحن نحسب أن لنا قدراً من الاستقلالية، وأن لنا قيمة في أنفسنا أو من أنفسنا. ولكن الحال ليست كذلك... فهذا العالم برمته ما كان سيظهر إلى الوجود إلا من خلال تجلي قدرة الله» (Khomeini 1980, 370). وإذا كان لا وجود لشيء غير الله، وكل ما هو ظاهر إنما هو وليد تجلياته ليس غير، فإن الإنسانية إذاً ما هي إلا جزء من منظومة أكبر للأشياء؛ وهي منظومة تامة أُحسن تنسيقها. وبكلمة أوضح، فإن كل ما على الأرض هو من صنع الله. وقدر الإنسانية يفرض إقامة حياة متناغمة مع هذا النظام الطبيعي للأشياء.

وفي إطار الأنموذج الأفلاطوني، يرى خميني أن على الإنسان أن يكتشف موقعه داخل هذا النظام. وبما أن البشر غير قادرين على تحقيق ذلك بأنفسهم، فهم بحاجة إلى عون خارجي. وبينما يعتبر أفلاطون أن مصدر العون هذا هو العقل البشري والفلسفة، فإن خميني يرى أنه ما من مصدر للعون غير الله يوصله عبر النبوة. وبصفة المسلم الورع يشرح خميني نظريته من خلال الأركان الأساسية للعقيدة الإسلامية، وهي: التوحيد، والنبوة، ويوم الحساب: «الأديان كلها قد أوحي بها لهداية الإنسان. وطالما كان الإنسان هو الموضوع الأساسي لكل البعثات النبوية. والأنبياء جميعاً، ابتداءً بآدم [أول الرسل طبقاً للدين الإسلامي]، وانتهاءً بخاتمهم [محمد نبي الإسلام]، كانوا معنيين بالإنسان، وما كانوا ليفكروا في أي شيء سواه؛ نظراً إلى أنه يمثل جوهر الوجود» (نقلاً عن: Rajaee 1983, 36).

وهنا، فإن حاجة الجنس البشري إلى الهداية ترتبط بعاملين اثنين: الأول هو أن الإنسانية من حيث الأساس قد أنعم عليها بالقدرة على الاختيار بين سلوك الصراط المستقيم انسجاماً مع الطبيعة، أو انتهاج طريق آخر مخالف له. والسؤال هنا هو: ما الأساس الذي استند إليه هذا الافتراض؟ ومرة أخرى، تعود "الأنثروبولوجيا الخمينية" لتردد قصة الخلق كما جاء بها الإسلام؛ فالله، وفقاً لها، قد خلق أول إنسان ﴿مِنْ طِينٍ﴾، ثم ﴿نَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ﴾ (سورة السجدة، من الآيتين 7 و9). أما العامل الثاني فعلى صلة بالكيفية التي يرى بها الإسلام دور الشيطان في حياة البشر على الأرض. فطبقاً للمفهوم الإسلامي لنشأة الكون وتطوره، فإن الله بعد أن خلق أول كائن بشري طلب من الملائكة قاطبة، بمن فيهم إبليس، السجود أمام مخلوقه الجديد. إلا أن إبليس يرفض أن يفعل ذلك، لأنه يرى أن الله وحده من يستحق السجود له. فيغضب الله ويأمر بطرده خارج حضرته؛ وهنا يستأذنه إبليس أن يذهب لإغواء سائر البشر ليبرهن على أنهم غير جديرين بالتبجيل. فيأذن الله له؛ ونقرأ في القرآن ما جاء على لسان إبليس كما يأتي: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَلأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ (سورة الحِجر، الآيتان 39 و40).

والعبارة الأخيرة من الاقتباس الآتي تدلنا على نافذة مهمة نطل منها على فكر خميني. فمع أنه يقرّ بالبعد الثنائي للطبيعة البشرية، فإنه لا يعتقد أن البشر محكوم عليهم بهذه الثنائية، ذلك أن «الإنسان... لغز، بل هو لغز داخل لغز آخر. فكل ما نراه منه هو مظهره الخارجي، وهو في هذا بهيمة تماماً، بل ربما حتى أدنى درجة من البهائم الأخرى. غير أن الإنسان حيوان حباه الله القدرة على أن يكون إنساناً، وأن يبلغ الكمال، بل حتى الكمال المطلق؛ وعلى أن يبلغ مستوى قد يبدو الآن خارج نطاق قدرتنا على التخيل» (نقلاً عن: Rajaee 1983, 37).

فما العوامل التي تجعل الإنسان «حتى أدنى درجة من البهائم الأخرى»؟ وما تلك التي تجعل «حتى الكمال المطلق» ممكناً؟ وجواب خميني يبدو مفهوماً في جانب، ومستغرباً

في جانب آخر: فهو يلقي اللوم على عناصر وقوى داخلية تفعل فعلها داخل طبيعة الإنسان. والإنسان في نظره يمتلك نفساً ثلاثية الجوانب مؤلفة من العقل، والروح، والعاطفة. وهذه الأخيرة تستثير فيه الرغبة في الحصول على اللذات والمغانم الدنيوية. ومن ثم، فالعدو الأكبر للإنسان هو رغباته الداخلية وأنانيته الذاتية. وبالنسبة لخميني، فإن «كل الكوارث التي تحل بالإنسان ناجمة عن حبه لذاته» (نقلاً عن: Rajaee 1983, 39).

وبهذا الخصوص، وفي محاضرة ألقاها خميني عام 1972، كان في واقع الحال قد وصف حب الذات «بجهاد ضد شهوات النفس، أو هو الجهاد الأكبر». وهو بهذا -بكلمة أوضح- يشدد على حديث نبوي يقول إن الركن الأكبر من أركان الجهاد المقدس هو ذلك الذي يخاض ضد الرغبات الحسية الشهوانية والإغراءات الذاتية. وطبقاً للحديث، كما نقله نصر في كتابه، «قال النبي لصحابته، بعد رجوعهم من غزوة كبرى كان فيها وجود المجتمع الإسلامي ذاته مهدداً: "قدمتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر"، وعندما سأله أحد الصحابة: وما الجهاد الأكبر؟ أجاب: "مجاهدة العبد هواه"» (Nasr 2003, 97).

وقد يسأل سائل: كيف يمكن للجنس البشري مواصلة الجهاد الأكبر؟ والجواب، طبقاً لخميني، هو أن الله منح النفس البشرية الرغبة في بلوغ الكمال، والقدرة على الاستدلال والاستبصار لتحقيق هذه الرغبة. وفي هذا السياق كتب يقول: «الوصول إلى الكمال هو الرغبة الصادقة للإنسان، لأن فطرة الإنسان هي ﴿فِطْرَةَ اللهِ﴾ نفسها (سورة الروم، من الآية 30). ولأن فطرة الإنسان كاملة من حيث الجوهر، فسوف يظل في بحث دائم عن الحقيقة والكمال» (نقلاً عن: Rajaee 1983, 41). والرغبة في التسامي رغبة طبيعية ووليدة حافز ذاتي، إلا إذا أفسدتها قوى الشر. واستحضاراً لأسطورة أفلاطون مرة أخرى، يزعم خميني أن الإنسانية تعيش حالة وسطية؛ فهي من هذه الجهة تدفع بها قوى العاطفة نحو العجز والانحطاط، ومن الجهة الأخرى تحثها قوى الروح والعقل نحو حياة ومنزلة أرفع مستوى. والعون الأعظم على هذا الطريق يأتي من العرفان والفلسفة، وهما فرعا المعرفة المحببان إلى قلب خميني. ويُذكر أنه في الرسالة التي بعث بها في 4 كانون

الثاني/ يناير 1989 إلى ميخائيل جورباتشوف، سكرتير الحزب الشيوعي السوفيتي آنذاك، دعاه إلى دراسة فكر المتصوفة والفلاسفة المسلمين.

وبالنسبة إلى "خميني النخبوي"، فإن الغاية الأهم لكل الرسالات الإلهية هي الارتقاء بالجنس البشري إلى أسمى منزلة ممكنة، والإسلام هنا ليس استثناءً. وطبقاً لخميني، فإن «للإسلام رسالة هي تحويل الإنسان إلى كائن بشري كامل؛ وقد جاء بغرض الارتقاء بالإنسان من وضعيته الراهنة... إن الإسلام والأديان الأخرى قد أنزلت لمساعدة هذا الإنسان غير المتطور بكل مظاهر حياته على النمو والتطور» (نقلاً عن: Rajaee 1983, 47). ولعل ما يجعل هذا المقطع مهماً إلى حد كبير هو أن طروحات مماثلة تتعلق بالوحي الإلهي ومبررات وجود الجنس البشري، لم يتم اقتباسها من رسائل خميني ودراساته البحثية والعرفانية والفلسفية، بل من خطب ألقاها في الأيام الأخيرة من وجوده في المنفى بباريس، يوم كانت المواجهة الثورية بين الدولة والمجتمع في إيران قد بلغت ذروتها. وحتى في اللحظات العصيبة من الفوضى والاضطرابات "الدنيوية"، لم ينسَ خميني المحاورات والمناظرات الفلسفية أو العرفانية أو يبخس قيمتها. أما الموقف المناقض لهذا، فقد تجلّى في "خميني الجماهيري" الذي احتكم إلى "العاطفة" وإرادة السلطة.

وأنقل هنا عن نجل ميرزا محمد علي شاه آبادي (المتوفى عام 1950)، مرشد خميني الصوفي، قوله إن والده كان مؤمناً بأن على المرء مخاطبة الناس بالأسلوب الذي يفهمونه. وفي هذا الإطار تُثبت خطابات خميني ومؤلفاته وأسلوب قيادته، أنه قد تأثر تأثراً عميقاً بهذه النصيحة. فالبساطة الواضحة في أحاديثه ومحاوراته قد أثارت في واقع الأمر تكهنات مفادها أن خميني قد نسي قواعد اللغة الفارسية المنمقة بسبب قضائه مدة طويلة في المنفى. ومهما يكن، فإن "ضعف" قدرات خميني اللغوية ربما كان بالأحرى محاولة مقصودة ليكون مفهوماً لدى عامة الناس، ولتبسيط الخطاب الديني الذي بدأه بروجردي. أضف إلى ذلك أن التحدث بصورة حميمية إلى الجماهير، والتحاور معها عن قرب، ربما كان يمثل الرحلة الأخيرة التي تفترضها فلسفة خميني "المتعالية" على الطبيعة، أي «انغماس النفس في الخلق، ولكن بعد أن تتسلح بالحق».

ولعل ما أعان خميني إلى أبعد حد في تعامله مع الجماهير الإيرانية، هو امتلاكه البراعة الفطرية في اختيار الوقت المناسب واللغة المناسبة؛ فكان يعلم جيداً متى يتحدث، ومتى يستخدم قوة الصمت الشديدة التأثير. وكان يتحاور مع رفاقه ومريديه ويتصرف معهم في ضوء الحقيقة كما يفهمها هو. ووفقاً لمفهومه للسلطة، فإن القائد الأنموذجي يمتلك السلطة المطلقة للتحكم بحياة الناس عامة وممتلكاتهم. وفي الوقت الذي يعلن فيه "خميني النخبوي" صراحة أن رسالة الله تقع خارج حدود قدرة الإنسان على الفهم، فإنه في حديثه مع العامة يوحي أن هناك من بين البشر مَن بوسعهم استيعاب مقاصد الله وإرادته وتعاليمه. وقد عرض اقتناعاته هذه في إطار نظرية "ولاية الفقيه".

فما الذي يدعو خميني إلى الحديث عن "الولاية" وليس الحكومة؟ والجواب يأخذنا إلى القول بأن الله وحده، وفقاً للنظرية الإسلامية للسياسة، هو صاحب السيادة العليا، وهو من يوكلها إلى الأنبياء الذين تتمثل مهمتهم الرئيسية في العمل بصفة أولياء على كلام الله في الأرض. غير أن هذه المهمة بموجب المذهب الشيعي، قد فوِّضت إلى الأئمة المعصومين، متى ما كان آخرهم موجوداً، وإن غابوا عن شؤون الحياة اليومية العادية.

وبسبب غياب وسيلة الاتصال المباشر بهؤلاء الزعماء المعصومين، فبحسب نظرية خميني، فإن ثالث أفضل من يضطلع بهذه المهمة، بعد الأنبياء والأئمة، هم علماء المسلمين وفقهاؤهم. ولتحديد مؤهلات أولئك الذين قد ينهضون بهذا الدور، فقد تحول خميني إلى الفقه الإسلامي. وتنطلق مقاربته في هذا الخصوص من خضوعه المطلق لله، والإيمان بأن إرادة الله قد تجلت بأفضل صورها في النص الفقهي الديني، ومن حرصه الجدي على تطبيق تعاليم الله ووصاياه. وبمعنى آخر، فإن النظام البديل الذي جاء به خميني الثوري هو "سياسات" الشريعة الإسلامية، التي تحظى برعاية من السلطة المطلقة للفقيه.

وقد بات هذا الأنموذج مقبولاً إلى حد إدراجه ضمن نص المادتين 5 و107 من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وتجدر هنا الإشارة إلى المادة الخامسة التي جاء فيها: «في زمن غيبة الإمام المهدي (عجَّل الله تعالى فرجه) تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة في

الجمهورية الإسلامية الإيرانية بيد الفقيه العادل، المتقي، البصير بأمور العصر، الشجاع القادر على الإدارة والتدبير».

وجذور هذه الفكرة تمتد إلى سلسلة من المحاضرات كان خميني قد ألقاها في النجف خلال المدة من 20 كانون الثاني/ يناير إلى 6 شباط/ فبراير 1970، حول نظرية الحكومة الإسلامية والتطبيق العملي لها. وبتلك المحاضرات يكون خميني قد دخل حلبة الخطاب الثوري، ليتنافس على كسب عقول أبناء الجيل الجديد من الشبان الإيرانيين. فمع أن تيار اليسار كان قد طرح بديلاً ماركسياً للنظام الملكي؛ إلا أن أكثر ما كان يثير فزع خميني هم من عُرفوا باسم "الماركسيين الإسلاميين"، أي جماعة مجاهدي خلق الإيرانية، التي تقدمت بأنموذج ماركسي للإسلام.

وهنا، وكما يقول علي دواني، المؤرخ الإيراني المعاصر وعضو المؤسسة الدينية الذي كرّس حياته لدراسة الخطاب الإسلامي، فإن محاضرات خميني هذه جاءت رداً على المزاعم القائلة بأن الشبان الإيرانيين قد أفسدتهم الأفكار والآراء غير الإسلامية. فخلال ستينيات القرن الماضي، كانت مجموعة من رجال الدين الناشطين، الذين تحولوا فيما بعد إلى أبرز قادة الثورة، قد بعثت بتقرير إلى النجف عن شيوع الأفكار الماركسية بشكل متسارع بين صفوف الإسلاميين الشبان، ما أثار مخاوف خميني وجزعه (Rajaee 1983, 22). وهكذا، وفي رد خميني على ذلك، عمد إلى إلقاء سلسلة من المحاضرات السهلة على الفهم، استهدفت من هم ليسوا على معرفة بالخطاب الإسلامي وبالنقاط المهمة في الشريعة الإسلامية.

وهو في واقع الحال كان يدعو إلى الثورة مبرراً إياها كما يأتي: «لذا، فلتهبّوا يا أبناء الإسلام البواسل! تحدثوا إلى الناس بشجاعة؛ انقلوا حقيقة الأوضاع إلى الجماهير بلغة مبسطة... وحوّلوا أبناء شعبنا... عمالنا الأوفياء وفلاحينا الطيبين وطلبتنا النبهاء إلى مجاهدين متفانين» (Khomeini 1980, 132). ولكن السؤال هو: من تراهم يقاتلون؟ وطبقاً لخميني هذا، "آية الله الجماهير"، فالعدو لا يكمن في دخيلة الإنسان، ولكنه العالم

الأوسع؛ والحرب لا بد من أن تكون حرباً شاملة لأن هذا العالم قد انقلب على الإسلام؛ كما أن «الإمبرياليين، والحكام الخونة الطغاة، واليهود، والنصارى، وأنصار المذهب المادي، يسعون جميعاً لتشويه حقيقة الإسلام، ودفع المسلمين إلى الضلال» (127). وهو إلى ذلك صار يطرح نظريته لطبيعة نظام الحكم، بديلاً للنظام الملكي القائم، بحجة أن «الإسلام يعتبر الملكية وتوريث الحكم ضلالاً وبطلاناً» (31).

وإذا سألنا عن أنموذج السلطة الذي يراه خميني شرعياً، فالجواب هو النظام المستند إلى الشريعة الإسلامية. إن «الحكومة الإسلامية لذلك، يمكن تعريفها بأنها حكم الشريعة الإلهية على البشر» (356). وليس ثمة حاجة لإعطاء أفضلية أو مكانة متميزة لأي نظام حكم بذاته في إطار التعاليم الإسلامية والمبادئ الشرعية.

لقد دأب كل مناصري "الحكومة الإسلامية" ودعاتها، بمن فيهم خميني نفسه، إلى الاستشهاد بالنص القرآني الآتي حين يطالبون لأنفسهم بالسلطة السياسية: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّـهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (سورة النساء، من الآية 59). وفيما يتعلق بهذه السلطة، فإن الغالبية العظمى من المسلمين عملت على تطوير فكرة الخلافة؛ بينما اتجهت الأقلية الشيعية إلى تبني فرضية الإمامة، شريطة أن يظل تأسيس الحكومة حقاً حصرياً للإمام الذي يقع اختيار الله عليه.

وبما أن خميني كان يدعو إلى الأخذ بمبدأ ولاية الفقيه، فإن نظريته تمثل في بعض جوانبها، جهداً إبداعياً تميز به تاريخ الفكر السياسي الشيعي. ووفقاً لها، وكما يردد خميني، فقد بات ممكناً من الآن فصاعداً لأي فقيه أن يمسك بدفة الحكم بديلاً من الإمام المعصوم، شريطة أن يكون مقتدراً، وعادلاً، وعليماً بأحكام الفقه الشيعي، وهو الأهم. و«إلى جانب الشروط العامة، كعمق البصيرة والقدرات الإدارية، فلا مناص من توافر مؤهِّلين جوهريين اثنين؛ هما الدراية الواسعة بالشريعة، والعدالة» (نقلاً عن: Rajaee 1983, 65–66). ويُقصد بلفظة العدالة هنا توافق الحياة أو السلوك مع مقتضيات النظام الإلهي أو الأخلاقي. ويبدو أن خميني قد تبنى هذا التفسير؛ وهو حين اعتبر "العدل" من السجايا

الحميدة، فقد كـان يقـصد بهـا حالـة مـن الالتـزام المطلـق بمبـادئ الـشريعة الإسـلامية، والامتثال التام للفرائض والأوامر السماوية.

فما الذي أحال خطاب خميني إلى وجهة النظر المهيمنة في أعقاب الثـورة؟ جوابـاً عـن هذا السؤال، يمكن للمرء أن يعرض تفسيرين اثنين على أقـل تقـدير؛ فهـذا الخطـاب مـن جهة، لقي هوىً في نفوس عامة الإيرانيين، القادرين على التواصل مع مفردات لغة خمينـي الدارجة وتراكيب جملها وسياقها الثقافي. ومن جهة أخرى، فإن قادة "إسـلام طهـران" لم يكن بمكنتهم خلق قوة جذب حقيقية لمشروعهم. بيد أنهم حققوا مع ذلك نجاحـاً بـاهراً في بناء حركة مناهضة لما عرف باسم "النظام العتيق"، وفي تأجيج حماسة الناس للمجتمـع الإسلامي المتخيل. وحين بلغ الأمر مرحلة وضع الخطط العملية والفعل الجماعي، أخفقوا من جديد في التحاور بصورة فاعلة ومؤثرة مع الجماهير الإيرانيـة. وفي واقـع الحـال، فـإن أنموذج "إسلام طهران"، ولاسيما "النسخة" التي خرج بهـا شريعتـي وعـرض الإسـلام فيها بصورة أيديولوجيا لممارسة السلطة، هو الذي مهد الطريق أمام الفقهاء لبسط هيمنتهم على الحياة السياسية الإيرانية. وسوف أتناول فيما يأتي الدعم التنظيمي الذي أسهم في نـشر أفكار خميني والترويج لها.

الجماعات المرتبطة بخميني: "المؤتلفة" و"علماء الدين المناضلون"

في هذه المرحلة برز التجمع الذي عرف باســم جمعيـة المؤتلفـة الإسـلامية (هيئتهـاي موتلفه اسلامي)، بوصفه أبرز التنظيمات التي تعبر عن "إسلام قم" وتروج لـه، وتمـارس نشاطاتها برعاية رجال الدين وتحت إشرافهم التنظيمي. وقد شكَّل هذا التنظـيم فـيما بعـد نواة لرابطة علماء الدين المناضلين (جامعه روحانيت مبارز)، لتمثل الجناح المحـافظ المهـم للمؤسسة الدينية في الجمهوريـة الإسـلامية. ومـع أن المقـارّ المؤسـسية لكلتـا الجماعتـين: "المؤتلفة" و"علماء الدين المناضلون"، قـد أقيمـت في طهـران، إلا أنهـما اشـتركتا في نـشر "إسلام قم" والترويج له، وبخاصة أفكار خميني وتوجهاته.

في نيسان/ إبريل 1963، وحّدت ثلاثة اتحادات إسلامية مختلفة صفوفها لتشكيل جمعية "المؤتلفة". ومفهوم "الجمعية" هنا يشير إلى تجمعات شبه رسمية يقيمها إيرانيون ذوو توجهات إسلامية، وغالباً ما تحظى بالرعاية من قبل كبار التجار وأعرقهم. وهي عادة لا تتخذ مكاناً محدداً لعقد اجتماعاتها، فيصعب من هنا على الأجهزة الحكومية اختراقها. وتمتد جذور نخب الجمهورية الإسلامية الإيرانية عميقاً في هذه التجمعات التي أفلح بعضها في عقد صلات وثيقة مع مساجد معينة، بينما أخفق البعض الآخر في القيام بذلك. وكانت نواة هذه الجمعية قد تشكلت أصلاً من اتحاد يتخذ من أصفهان مقراً له، وجمعيات على صلة بمسجدَي أمين الدولة وشيخ علي.

وفي آذار/ مارس 1963 «عمل خميني على تعريف هذه الجماعات، كل منها بالأخرى ومد الجسور فيما بينها» (Badamchian and Banaei 1362/1983, 35). ولم يمضِ سوى وقت قصير حتى اتسع نطاق هذه الاتصالات، ليتم تشكيل شبكة سرية معقدة بقيادة مجلس رجال الدين (شوراى روحانيت) الذي ضم عدداً من أبرز أصدقاء خميني وأخلصهم إليه، مثل محمد بهشتي ومرتضى مطهري. ويستذكر بادمجيان، وهو أحد مؤسسي المجلس، أن تجمع الاتحادات هذا كان يراد له بناء جزء من «مجتمع إسلامي [جديد]، جاهز لإشعال فتيل الثورة متى ما طلب إليه الإمام [خميني] ذلك... والسبب الذي جعل المؤسسين يريدون تشكيله هو أن إمام الأمة [خميني] قد أعلن عن ضرورة تأسيسه» (161). وقد تعهدت هذه الجماعات بالالتزام بالمبادئ الثلاثة الآتية: «الإسلام، والمذهب الشيعي تحديداً؛ ومرجعية آية الله خميني؛ ووجوب التصدي بقوة للفكرة السائدة القائلة بأن على المسلمين خوض غمار السياسة» (173).

ويبدو أن الحاجة كانت ماسة إلى تشكيل مجلس لرجال الدين كهذا لضمان انسجام نشاطات الجماعة الجديدة وتحركاتها مع أحكام العقيدة الدينية. وعلى حد تعبير أحد مؤسسي التنظيم، فإن «الإخوة في تجمع "المؤتلفة"، الذين عدّوا تحركهم تحركاً أيديولوجياً يرتكز إلى زعامة إمام الأمة [خميني]، شعروا بأنهم إن أرادوا تحقيق التقدم إلى أمام، استناداً

إلى رسالة النبي وأحاديثه، فلا بد من أن يكون لهم مجلس يدخل الفقهاء أطرافاً في إدارته» (نقلاً عن: Badamchian and Banaei 1362/1983, 181). ومع أن مهمة المجلس تمثلت في رسم المسار الأيديولوجي لجماعة "المؤتلفة"، فإنها حرصت مرة بعد أخرى على التوضيح بأن واجبها الأساسي هو بث فهم خميني للإسلام والسياسة والتبشير به؛ وقد أعاد المجلس التشديد على الموقف ذاته.

وعمل تجمع "المؤتلفة" على نشر رسائل خميني وبث أفكاره عبر صحيفتين لم يطل بهما الأمد أصدرتهما تحت اسم بعثت (البعثة) وانتقام (284–285 and 301).[9] واستهدفت بعثت، التي سميت بهذا الاسم تيمناً بمولد الإسلام، إحياء «النبوة... وديناميات الحياة الإسلامية. وتصدر الصحيفة في الوقت الحاضر من آن لآخر؛ وقد صدر عددها الأول بمناسبة ذكرى نزول الرسالة النبوية [في الإسلام]» (نقلاً عن: Hojjati Kermani 1368/1989, 13). أما اسم الصحيفة الثانية فمستمد من نص الآية الثالثة من سورة آل عمران: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾؛ وقد وضعت نصب عينيها هدفين اثنين، هما: الانتقام ممن يناصبون الإسلام العداء؛ وإعادة بناء العقيدة الإسلامية في إيران المعاصرة.

وبحسب تنظيم "المؤتلفة"، فإن عملية إعادة البناء هذه قد لا تتحقق إلا إذا امتثل الإيرانيون مطالب خميني الذي صورته صحيفة بعثت على النحو الآتي: «الشعب الإيراني يعد آية الله خميني رمزاً للحرية، ولاستقلالية الفكر والرأي، والتضحية من أجل صيانة حقوق أبناء الشعب وسلامة مبادئ الإسلام المقدسة» (نقلاً عن: Badamchian and Banaei 1362/1983, 294). وتناولت الصحيفة موضوعة أخرى هي الدعوة لتبني أشكال دينية وأيديولوجية للصراع. وعلى سبيل المثال لا الحصر، فقد جاء في مقالات نشرتها الصحيفة بصورة منتظمة تحت عنوان: «أيديولوجيا النضال» قولها: «نحن اليوم نواصل نضالنا بصيغه الجديدة، ولسوف يستمر حتى الانتصار النهائي... لأن هذا هو صراط الله، وصراط الإسلام والقرآن. وهي الأيديولوجيا التي استهلها محمد ﷺ وعليّ

عليه السلام وقادة آخرون غيرهما؛ ويحمل لواءها في زماننا هذا مرجع التقليد الكبير سماحة آية الله العظمى خميني» (نقلاً عن: Hojjati Kermani 1368/1989, 56).

وظل الحديث عن النضال وكأنه حرب دينية بين الحق والباطل هو الفكرة التي يتكرر ظهورها على صفحات صحيفة بعثت بشكل دوري. وفي سياق معالجتها لهذا النوع من النضال، فقد احتل منزلة أرفع من سائر الأشكال الأخرى، اقتصادية كانت أو سياسية أو اجتماعية. وهو -وفق الصحيفة- يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية، بدعوى أن الله لا يريد للانتصار أن يتحقق الآن بالضرورة، وبأن ثواب المناضلين سيكون أبدياً. وفي العدد السابع من مجلد الصحيفة الأول إن «ميزة الحركة الدينية هي أنها لا تتكبد هزيمة أو ضرراً أو خسارة. فهذه معركة الخسارة والانتصار فيها سواء [بفضل ثواب الله]» (نقلاً عن: Hojjati Kermani 1368/1989, 98). وفي الوقت عينه، ثمة استعدادات "أيديولوجية" ضخمة لانتصار مرتقب. فما نوع الحكومة التي تتناسب وما سيأتي به المستقبل؟ وفي هذا السياق، خضعت فكرة "الحكومة الإسلامية"، أو الحكومة التي تتخذ من الشريعة الإسلامية أساساً لها، لنقاش وشرح مستفيضين. وبتفصيل مسهب ولافت للنظر، جرى تناول مسائل من قبيل الإجراءات والتدابير التثقيفية، وعملية تشكيل الحكومة، وإدارة الصفوف التحضيرية (Badamchian and Banaei 1362/1983, 312–319).

وقبل أن تبلغ السبعينيات نهايتها، كان المشهد السياسي في إيران قد شهد تحولات واضحة. ففي عام 1977، أنشأ مجلس "المؤتلفة" تنظيماً جديداً عرف باسم رابطة علماء الدين المناضلين (جامعه روحانيت مبارز). وفي عموم إيران، عُد هذا التنظيم بمنزلة الآلية الأكثر أهمية في مجال تعبئة الدعم الشعبي لخميني؛ لا بل أصبحت أيضاً «المنظمة الدينية-السياسية الأقوى تأثيراً ونفوذاً في الجمهورية الإسلامية» (Moslem 2002, 50) ابتداءً بعام 1979 وحتى إجراء الانتخابات الرئاسية عام 1997. وأكثر ما يعنينا هنا هو التعرض للأفكار التي تبنتها هذه الجماعة قبل اندلاع الثورة، والتي حددت بنود أجندة جمعية "المؤتلفة".

وهنا يجدر بنا أيضاً تناول وجهات نظر محمد حسين بهشتي (اغتيل عام 1980)، وهو أحد أبرز أعضاء هذه الجماعة. وشأنه شأن غالبية أعضاء النخبة الدينية، فقد بارك أفكار خميني وآراءه، وبخاصة فكرة "ولاية الفقيه" (للملخص عن أفكار بهشتي، انظر: Badamchian and Banaei 1362/1983, 321–340). ولو لم يكن بهشتي قد اغتيل لكان قد سمي خلفاً للخميني. وقد أدى بهشتي دوراً نافعاً في إضفاء الشرعية على المكانة الثورية الجديدة التي شغلتها المؤسسة الدينية داخل المجتمع الإيراني. وكما جاء في مجموعة مقالات تناول فيها مستقبل الزعامة في المذهب الشيعي، فإن «الحكومة إن لم تكن إسلامية ولم تلزم نفسها بالتشريعات الإسلامية... فإن المسلمين ملزمون بإجبارها على أن تفعل هذا؛ وفي حال أخفقت جهودهم هذه، فإن عليهم تشكيل منظمات تساعدهم على القيام بذلك» (*Bahsi darbareye* 1341/1962, 148).

ومع أن بهشتي يؤكد تأييده للتيار التقليدي السائد في المذهب الشيعي، القائل بأن السلطة الشرعية تخص الأئمة المعصومين فقط، المنصَّبين من قبل الله، فإنه يرى أيضاً أن ثمة قضايا وشؤوناً دنيوية يمكن، مع توافر مؤهلات وقدرات محددة، إيكال التعامل معها إلى أشخاص قادرين على ذلك؛ فيقول: «في فترة غيبة الإمام الثاني عشر، وفي غياب حكومة ترتكز على ما يتميز به من عدل وسعة علم ومعرفة، فإن تلك الصلاحيات غير المقصورة حصراً على الإمامة، تمكن إناطتها لكل ذي أهلية وقدرة على إنفاذها عملياً» (142). وقد اجتمع بهشتي وسائر أعضاء "المؤتلفة" على مؤازرة المبادئ ذاتها التي صار خميني ينادي بها لاحقاً.

وثمة منظمات أخرى أخذت تعبّر عن منحى التفكير هذا؛ ومنها حزب الأمم الإسلامية (حزب ملل اسلامي)، الذي وضع لنفسه عبر مطبوعة حملت اسم خَلْق (شعب)، هدفاً معلناً يتمثل في إقامة "حكومة إسلامية" وفق أنموذج "جمهوري"، تناصر الكفاح، وتتبنى أعمال الاغتيال والإرهاب (*Keyhan,* Bahaman 1344/February 1966, 3).

إسلام طهران: مطهري، وشريعتي، والجماعات ذات الصلة

في الوقت الذي كان فيه أنصار تيار الحداثة في إيران يصورون الغرب بؤرة للتقدم والارتقاء، ويضعون إيران في مصاف الدول العلمانية، كان المعارضون يروجون لوجهة نظر معاكسة تماماً؛ فالغرب ينبغي نبذه والبقاء بعيداً عنه، وما إيران إلا دولة إسلامية. وكان هناك كثير من الكتّاب والمفكرين الإيرانيين ممن كان لأعمالهم ومؤلفاتهم في ستينيات القرن الماضي وسبعيناته تأثير لا يمكن نكرانه. ومن هؤلاء بازركان ويد الله سحابي وطالقاني. غير أن الأوثق صلة بهذا البحث من هؤلاء الكتّاب والمفكرين هما مرتضى مطهري (1920–1979) وعلي شريعتي (1933–1977)؛ إذ كانا الدعامتين الفكريتين الأساسيتين لما يمكن وصفه بأنه "البديل الأيديولوجي الإسلامي"؛ وأعمال هذين الكاتبين مابرحت يعاد طبعها، ومازالت ضمن الأعمال الأكثر رواجاً ومبيعاً على الرغم من وفاتهما قبل أكثر من عقدين من الزمن. وفي الوقت ذاته، فإن عدداً كبيراً من المؤسسات التعليمية والثقافية قد تم تطويره لترديد صدى خطاب بديل من خطابي الحداثة والأمركة والارتقاء به.

مرتضى مطهري

ربما يبدو مستغرباً من بعض الجوانب، التعامل مع مطهري بوصفه أحد الرموز التي أسهمت في تسييس الإسلام وأدلجته. ولكون مطهري مفكراً مثيراً للاهتمام، فقد ركّز اهتمامه على دراسة الفلسفة، وسبل المواءمة بين الدين والعلم (انظر على سبيل المثال: Rajaee 1993b, 110-111). وقد لعب في الوقت عينه دوراً مهماً في جعل الإسلام وثيق الصلة بحياة الجيل الجديد من الإيرانيين الذين تحولوا إلى عناصر ناشطة على المسرح السياسي الإيراني. ومع ذلك، فقد تخطى مطهري حدود الموقف الدفاعي الشائع الذي لا يخرج عن ردات فعل حيال المشكلات التي تحيق بالبلاد. فكان يتطلع إلى أن يخلق من العقيدة الإسلامية نظاماً قادراً على منافسة النماذج الأخرى لتنظيم الدولة. وفي تقديره فإن «الإسلام لن يكون قادراً على مقاومة –والصمود بوجه– النظم الإلحادية وغير الإلحادية

إلا بعد أن يتحول إلى فلسفة للحياة، ويبسط هيمنته على عموم المجتمع، وألا يظل حبيس زوايا المساجد وأماكن العبادة» (Motahhari 1382/2003, 93). فكانت هذه إذاً هي المهمة التي وضعها لنفسه؛ وهو بهذا الوصف صار المهندس الرئيسي للأيديولوجيا الإسلامية في القرن العشرين، ليعزز بذلك صيته على أنه مفكر راديكالي.

وُلد مطهري عام 1919 بمدينة فريمان القريبة من مشهد، إحدى كبريات مقاصد الحج الشيعية في إيران؛ وفيها أمضى المرحلة المبكرة من دراسته. وبسبب رغبته في دراسة منهج البحث الفلسفي، فقد غادرها إلى قم للدراسة على يد محمد حسين طباطبائي وخميني خلال الأربعينيات. ويعكس مطهري في أعماله اهتمامه الشديد والمبكر بالمقاربة الفلسفية للدين الإسلامي، فيقول إن: «الشك هو بداية اليقين، والتساؤلات هي المدخل لبلوغ الفهم، والقلق هو بداية الطريق إلى الأمان» (1357/1978, 7). وعلى حد وصفه في مذكرة أخذت طابع السيرة الذاتية، يذكر كيف أن «الفلاسفة وأهل العرفان وعلماء الدين، ومنذ بدء دراستي في مشهد... وعلى رغم عدم درايتي بأفكارهم، قد أثاروا اهتمامي أكثر من غيرهم من أهل العلم والمعرفة. وذلك لأنهم في اعتقادي كانوا أبطالاً على مسرح الفكر ولا أحد سواهم» (نقلاً عن: *Seyri dar* 1382/2003, 36). ولكنه لم يهمل ما سوى ذلك من فروع الدراسات الإسلامية؛ فقد «أنهى فصلاً في الدراسات الفقهية في قم» (Dabashi 1993, 149)، وأكمل تحصيله لاحقاً في دراسة علم الكلام والأخلاق والفلسفة في طهران.

بيد أن انتقال مطهري إلى طهران وضعه في مواجهة نوع آخر من التحديات؛ فقد اكتشف أن خصمه الرئيسي هناك هو اليسار الإيراني الذي دانت له الغلبة على الخطاب الفكري الدائر في الجامعات الإيرانية. وفي عام 1955، بدأ التدريس في الجامعة عضواً في الهيئة التدريسية بكلية العلوم الدينية (الإلهيات). وشعر وقتذاك أن عليه أن يكون الصوت المعبّر عن الإسلام بعد أن صار يواجه خصماً معاصراً: «لقد وضعت لكل كتاباتي هدفاً رئيسياً تمثل في التعامل مع المعضلات، والرد على الأسئلة التي صار المسلمون يواجهونها

في زماننا هذا» (Motahhari 1357/1978, 8). وبالتعاون مع أشخاص من ذوي الميول المشابهة، أنشأ إطاراً أكثر حداثة لتعليم الدين، هو الاجتماعات الشهرية، وأصدر دورية تنطق بلسانه حملت اسم گفتار ماه (حديث الشهر)، والتي حققت انتشاراً واسعاً.[10]

وشارك مطهري في انتفاضة حزيران/ يونيو 1963؛ واعتقل نتيجة ذلك، وزج به في السجن مدة وجيزة. فيقرر في إثر ذلك تركيز اهتمامه وجهده في الميدان الفكري وقد توافر له المنبر الأشد أهمية مع تأسيس "حسينية الإرشاد" عام 1965، حيث استطاع أخيراً اجتذاب كثير من الطلبة الجامعيين إلى الإسلام. ويمكن القول إجمالاً، إن الدور الذي أداه مطهري في هذه الميادين الثلاثة (الجامعة، والمؤسسات التقليدية، والحسينيات الجديدة) كان مؤثراً وناجحاً.

وإلى جانب ذلك، فإن تأسيس الحسينيات الجديدة عُدّ تطوراً مهماً، لأنه شكل مدخلاً نحو التغيير والثورة. فالحسينية تقليدياً عبارة عن مركز مجتمعي بسيط يتم إنشاؤه تكريماً للحسين، الإمام الشيعي الثالث؛ ومن هنا جاءت تسميتها هذه. أما الحسينيات الجديدة فقد جرى تجهيزها بمعدات ومرافق حديثة؛ كالمنظومات الصوتية، والمسارح، والأثاث (بدلاً من الجلوس على الأرض)، ومراكز للشباب، ونوادٍ اجتماعية، ومراكز تثقيفية. فصارت تستضيف بانتظام تجمعات وأحداثاً دينية، بدلاً من تلك التي تجرى بشكل متقطع وفي مناسبات خاصة فقط.

ألّف مطهري أكثر من خمسين كتاباً، تناول فيها العلوم الدينية والفلسفية، إضافة إلى قضايا ومسائل عملية إجرائية، مثل: الأخلاقيات الجنسية، والربا، والتأمين. ومن خلال أعماله هذه، تمكن من بناء صورة لمجتمع الإسلام المتخيل حظيت بتقبل الإيرانيين لها، على تنوع ميولهم واتجاهاتهم الفكرية والسياسية.

وإذا كانت الثورة الإيرانية قد نجحت في ضم جميع مكونات الشعب الإيراني وفصائله إلى جانبها، فإن الفضل يرجع إلى مطهري في بلوغ جانب من هذا النجاح. ومن

هنا، ومع وفاة مطهري، لم يكن مستغرباً أن يصفه خميني بأنه «البنية الفكرية التحتية للجمهورية الإسلامية» (*Seyri dar* 2003, 20). ولعل ثمة سببين اثنين يقفان وراء وصف خميني هذا: الأول هو أن بيت مطهري كان قد تحول في الأيام الأولى للثورة إلى «مقر للقيادة المركزية للثورة داخل البلاد، ومركز للتنسيق بينها وبين قيادة الإمام [خميني]» (Rafsanjani, quoted on 119). وخميني نفسه قد أناط به مهمة «تشكيل مجلس قيادة الثورة»، وأبلغه قبل عودته إلى إيران من باريس بقراره هذا، مقترحاً عليه أن يتخذ –أي خميني– من المدرسة العلوية الثانوية مقراً لإقامته (124, 126, 132). كما أفلح مطهري، وهذا هو الأهم، في رسم صورة لدولة إيرانية تخلو من أي تناقضات، على صعيد إرثها القومي لما قبل الإسلام، ومؤسستها الدينية، ومشروع الحداثة فيها.

وفي أعمال مطهري ومؤلفاته، ثمة موضوعتان كانتا قد خلّفتا التأثير الأعظم. أولاهما هي تلك التي ارتبطت بالعلاقة ما بين الإسلام وإيران؛ وقد تناولها في كتابه الموسوم **خدمات متقابل اسلام وايران** (الإسهامات المتبادلة بين الإسلام وإيران). أما الثانية فلها صلة بقضية حقوق المرأة، ولباس المرأة المسلمة، وقد عالجها في كتابين: الأول هو **مساله حجاب** (قضية الحجاب)، وكان الكتاب أصلاً قد حظي بشعبية واسعة عندما ألقى مضمونه بشكل سلسلة محاضرات في مقر الجمعية الإسلامية للأطباء؛ ويعد هذا الكتاب حتى اليوم من بين الكتب الأكثر رواجاً ومبيعاً في إيران. وجاء الكتاب الثاني تحت عنوان: **نظام حقوق زن در اسلام** (نظام حقوق المرأة في الإسلام).

ويتناول كتاب **خدمات متقابل اسلام وايران** الثالوث المؤلف من: الإسلام، وإيران، والقومية. وفي نظر مؤلف الكتاب فهو ليس مجرد جهد أكاديمي؛ بل هو بالأحرى جهد «حقيقي، ووثيق الصلة بمصير الدولة والمجتمع اللذين نطلق عليهما اليوم اسم إيران، واستراتيجياتها، وسلوكها، ومستقبلها» (Motahhari 1372/1994, 18). وعلى كل حال، فلطالما ساد الافتراض بأن القومية تتناقض مع الإسلام؛ وبأن أصحاب التوجهات الإسلامية قد أخفقوا لهذا السبب في خدمة المصالح القومية للدولة الإيرانية الحديثة. بيد

أن مطهري يعترض على مثل هذه الثنائية بالقول: «لا ينبغي الحكم على القومية بالإدانة بشكل قاطع. وهي حين تأتي بخصائص إيجابية فإنها ستعزز مشروعات التضامن، والعلاقات الطيبة، والرفاهة العامة لأولئك الذين نعيش معهم. وهي ليست بالنزعة غير العقلانية، أو التي تتعارض مع الإسلام» (62).

ومن المؤكد أن التضامن إيرانياً سيكون عوناً للعقيدة الإسلامية، وإن بصورة غير مباشرة، نظراً لتداخل هذه المشروعات فيما بينها؛ فيقول هنا: «كلما اتسعت دراستي لهذا الموضوع [العلاقة بين الإسلام وإيران]، ازددت اقتناعاً بأن السمات المشتركة بين الإسلام وإيران هي مبعث فخر لكليهما» (15).

وفي نظر مطهري، فإن إيران ما قبل الإسلام تمثل إنجازاً إنسانياً مهماً؛ ولعل أهمية رأيه هذا تكمن في أن عالم ما قبل الإسلام كان تقليدياً يعيش عصراً يوسم بأنه "عصر الجاهلية"؛ ولا يفوته هنا أن يولي تراث إيران الإنساني الدنيوي تقديراً متميزاً حين يقول: «هذا يعد حقيقة لا تخفى على أحد... ففي إيران ما قبل الإسلام قامت حضارة تنويرية على المستويين الفكري والروحي، شكلت جزءاً من جوهر الحضارة الإسلامية» (282).

وفي ذلك الحين كان هناك سببان يقفان وراء تمجيد إيران القديمة ونزعة التضامن بين الشعوب الإيرانية. الأول هو التقليل من شأن الجوانب الإسلامية للهوية الإيرانية، من خلال التركيز على عظمة العرق الآري النقي؛ والثاني هو محاربة تيار الوحدة والتضامن العربي الذي ساد العالم الإسلامي في أعقاب ثورة الضباط الأحرار في مصر عام 1952 وصعود نجم جمال عبد الناصر (المتوفى عام 1970). حتى إن صحفاً محلية إيرانية صارت تصف حملة عبد الناصر، الهادفة إلى تغيير التسمية القديمة للخليج "الفارسي" إلى الخليج "العربي"، بأنها «الغزو العربي الثاني». فأراد مطهري تغيير جوهر الجدل كليةً، وإثبات أن ترحيب الإيرانيين بالإسلام لا علاقة له بالحركة القومية العربية، سواء اليوم أو فيما مضى؛ بل إنه يرجع إلى فكرة العدالة الاجتماعية التي جاء بها الدين الإسلامي. فالإيرانيون طالبوا

بالعدالة في ذلك القرن الذي دخل الإسلام إيران خلاله، وهم يطالبون بها الآن: «فلو أن الإسلام لم يدخل إيران، لكانت المسيحية استحوذت على ما تبقى من الزرادشتية» (177).

وفي بيّنة على تقبل الإيرانيين للدين الإسلامي، وجعله ركناً من أركان هويتهم القومية، يورد مطهري قائمة طويلة بأسماء كبار العلماء الإيرانيين المسلمين الذين أسهموا في تقدم الحضارة الإسلامية في كل حقول المعارف والمآثر الإنسانية. وقبولهم هذا كان مهماً، لأن هذه القوة أو تلك يمكن -وفق مطهري- أن «ترغم أمة على الإذعان والرضوخ، ولكن لا أحد يمكنه إجبارها على أن تكون دينامية، وحريصة على النهوض بمسؤولياتها بحماسة واضحة. وحيز استخدام القوة هنا محدود؛ إذ إن جميع المآثر والمنجزات الإنسانية العظيمة لم تتحقق إلا بدافع من المحبة والإيمان» (384).

ويشكل هذا التحليل مؤشراً مرجعياً مهماً لتفهم علاقة المجتمع الإيراني بالعقيدة الدينية وقتئذ. وفي هذا السياق، يمكن القول إجمالاً إن محاولات مطهري الهادفة إلى خلق الانسجام بين إيران والإسلام، قد أتاحت للإيرانيين من أبناء الجيل الجديد فرصة إلقاء نظرة خاطفة على صورة لمجتمع إيراني متوازن، كما يتخيله مطهري، فضلاً عن استقطابهم إلى صف الخطاب الإسلامي.

حقوق المرأة كان الموضوع الرئيسي الثاني الذي تناولته أبرز أعمال مطهري؛ بعد أن أثبتت هذه القضية أنها أكبر أهمية من قضية مجيء الإسلام إلى إيران؛ فالحركات النسوية التي نشأت يومذاك أمست إحدى مواد الحوارات والنقاشات ذات الطابع الإسلامي. ويعرض مطهري في كتابه الذي يعالج مسألة حجاب المرأة، أطروحة تتعارض وما جاء به التياران الحداثي والتقليدي على حد سواء. فالأول في تقديره يخلط بين التحرر والتهتك، فيما يخلط الثاني بين "احتجاز" المرأة وعفتها.

وعلى سبيل المثال، فيما يتعلق بلباس المرأة لا يعترض مطهري على الحجاب، بل على من يتخذه ذريعة من أجل «حبس المرأة داخل جدران المنزل»، وعلى من يدعو إلى إلغائه

كلياً، على حد سواء. فكل من هذين الموقفين المتطرفين يتناقض والمفهوم الإسلامي للضوابط والحدود الشرعية، والذي يجسد المعنى الحرفي لـ"الحجاب". ومن هنا، فإن «احتجاز المرأة في البيت» بدعوى إبقائها مستترة، سيقوّض حقوقها الإنسانية الأساسية؛ كما أن تشجيعها على الكشف عن جسدها يمكن أن يحولها إلى بضاعة جنسية. وفي هذا الرأي، فإن احترام هذه الضوابط والحدود ينبغي اعتباره مبدأً حضارياً؛ «وذلك لأن مراعاة المبدأ القائل بأن المتع الجنسية ملك لعالم الأسرة الخاص، سوف ينجي المحيط الاجتماعي من الشهوات الحسية والفسوق» (185–184 ,1376/1997). وعلى هذا، فإن الإقرار بهذه الضوابط والحدود ينطبق على حجاب المرأة، وعلى حقوقها ومسؤولياتها أيضاً.

كما يركز مطهري في كتابه حول حقوق المرأة، اهتمامه على العلاقة بين الجنسين. ومع أنه لا يقول جديداً حين يذكر أن الرجل والمرأة ليسا سواسية؛ إلا «أن كلاً منهما، من وجهة نظر إسلامية، كائن إنساني؛ ومن ثم فإن لهما حقوقاً إنسانية متكافئة... ولأن أحدهما ذكر والآخر أنثى، فهما يختلفان في نواحٍ كثيرة؛ كما أن العالم لا يبدو نفسه في نظر كل منهما. ولأن عملية الخلق والطبيعة قد جعلت كلاً منهما مختلفاً عن الآخر، فمن المحتم من ثم اختلاف حقوقهما وواجباتهما» (122 ,1382/2003). ومن هذا يخلص إلى أن الرجل والمرأة يجب عدم معاملتهما على قدم المساواة.

وقد راق هذا الاستنتاج لكثير من المسلمين التقليديين من الذكور، وكذلك لمسلمات عصريات ممن يمكن وصفهن بصفة «النسوة اللائي يؤمنّ بأن لكل من الرجال والنساء نقاط قوة ومكامن ضعف مختلفة فيما بينهما» في إطار الحركة النسوية الأوسع نطاقاً. وما يدعو للانتباه هنا هو أن هذه الأفكار مكّنت الإيراني ذا الآراء العصرية أن يكون مسلماً، وإيرانياً، وتقليدياً، في وقت واحد. فكان هذا واحداً من النجاحات التي حققتها الحركة الإسلامية المعاصرة. وفي واقع الأمر، فإن نجاح هذه الحركة بالنسبة لمطهري يكمن في «إقناع الناس بأن ثمة أيديولوجيا قد تحققت لهم، بل هي مستقلة بذاتها أيضاً» (Motahhari n.d., 36).

علي شريعتي

يُعد علي شريعتي (1933–1977) أكثر راديكالية من مرتضى مطهري؛ حتى إن كتاباته الأدبية كانت أمضى من حد السيف. ومع أنه تأثر بمؤلفات كثير من المفكرين النقديين والثوريين المعاصرين ونتاجاتهم، فإن أشدها تأثيراً فيه هي أعمال فرانز فانون؛ حتى إنه ترجم إلى الفارسية كتابه الموسوم معذبو الأرض الذي ترك آثاره الكبيرة على جيل كامل من الإيرانيين. ويوضع فرانز فانون في مصاف أبرز محللي المرحلة الاستعمارية (الكولونيالية)؛ وقد استطاع أن يرشد الناس، وبصورة فاعلة، إلى سبيل الخلاص من حالات السلبية، واللامبالاة، والإحساس بالهزيمة، بهدف التصدي للأفكار والغطرسة الاستعمارية. فهو قد خرج بالتحليل الأمثل للعنف الثوري، وقدّم واحداً من أفضل المقالات النقدية لقصور الحركة القومية. وبهذا الاتجاه أراد شريعتي الاضطلاع بدور كهذا بالنسبة للإيرانيين.

ولبلوغ هذا الهدف كان عليه، بادئ ذي بدء، محاربة المواقف السلبية التي تبنتها شرائح واسعة من المسلمين، والإيرانيين منهم تحديداً. وهو لم يخض هذه المعركة وحيداً؛ فحتى العناصر المعتدلة، أمثال بازركان، كانت تحث المؤسسة الدينية على أداء دور أكثر نشاطاً. ولكنه كان وحده من علّق الأمل على تغيير هذا النمط السائد بين صفوف الإيرانيين الإسلاميين. ومن بين الأمثلة التي تجسد هذه النزعة السلبية التقليدية هو ذاك الذي عكسته وجهة النظر التي شاعت بين الشيعة القائلة بأن «على المرء تحمل طغيان الحكومات القائمة وجورها» (Black 2001, 42). وبحسب البروفيسور والباحث الإيراني حميد عنايت، الذي أجاد تصوير هذه الظاهرة، فإنه «في ظل تزايد نزوع الشيعة إلى [تبني] صيغة سلبية لمبدأ التقية [إخفاء المرء لحقيقة ديانته تحوطاً] والرضوخ أمام النظام القائم، فإن تفسير مفهوم شهادة الإمام الحسين على أنه خلاص بات هو الغالب على تفسيره بوصفه جهاداً من أجل نصرة القضية الشيعية» (Enayat 1982, 183).

حظي شريعتي بدعم إضافي في سياق حملته لإحداث التغيير المشار إليه؛ فقد ظهرت وقتذاك المقاربة "التصحيحية" الأكثر أهمية في كتاب نُشر عام 1968 تحت عنوان شهيد

جاويد (الشهيد الخالد)؛ وفيه يُعرض الحسين بصورة الثوري الحذِر الذي «اتخذ كل التدابير الوقائية التي يتعين على أي زعيم سياسي مسؤول اتخاذها» قبل الشروع في «حملته التي أحسن تخطيطها لإطاحة» الحاكم الأموي يزيد (Najafabadi 1349/1970, 330–339). وتتلخص الرواية الرئيسية في أن الإمام الحسين، حفيد النبي، لم يقرّ الخلافة الأموية للمسلمين. وعند وفاة معاوية (والد يزيد، الذي تولى الخلافة ما بين عامي 661 و680)، أعلن الحسين اعتراضه على مطالبة يزيد بتولي الخلافة. وفي مواجهة عسكرية وقعت في كربلاء (في العراق) عام 680 مع قوات يزيد، يلقى الحسين حتفه مع قرابة سبعين من أتباعه. ويحيي الشيعة في سائر أنحاء العالم ذكرى هذه الواقعة؛ فقد صارت تفسر على أنها رمز لاستشهاد البراءة على يد الجور والبغي؛ فيما ينظر إلى وفاة الحسين على أنه تضحية يراد بها افتداء المسلمين جميعاً (Ayoub 1978).

وبجرأة عالية يقول الشيخ صالحي نجف آبادي، وهو مؤلف الكتاب، إن معارضة الحسين للخليفة الجديد، أو مقتله، لم يكن يُقصد بها خلاص أحد أو تحريره؛ وإنه لم يكن مقدراً له أن يموت شهيداً. وعوضاً عن ذلك، فإن الحسين كان يخطط بشكل عقلاني وموضوعي لمنازعة الخليفة المعين حديثاً على سلطته. وعقب وفاة والد يزيد، وشيوع ظروف سياسية واعدة في الكوفة، أطلق الحسين شرارة هذه الثورة. ولكن، وفي ظل اضطهاد أتباع الحسين وقمعهم في الكوفة، وتفوّق العدو عددياً على الحسين وأتباعه إلى حد خطير في أثناء المعركة، فالنهاية المأساوية كانت محتومة (Enayat 1982, 193–194).

غير أن إضفاء طابع عملياتي على هذا الحدث، وآخر دنيوي على بعض جوانبه، في كربلاء، قد جعل من الحسين رمزاً للمقاومة السياسية والتخطيط الثوري؛ فصار أنموذجاً فائق الأهمية إبان الثورة. وعلى كل حال، فقد أشعلت الحجج التي جاء بها الكتاب فتيل نقاشات حامية، وتسببت في مقتل أحد كبار رجال الدين في ظروف غامضة بمدينة أصفهان ربيع عام 1976. وقيل إن «القتلة المزعومين كانوا من المدافعين المتحمسين لفرضية المؤلف [نجف آبادي]» (191).[11]

وهكذا، فقد تحول تحرك الإمام الحسين الجريء، المقدر عليه إلهياً، إلى عمل ثوري فاشل، من النوع الذي يمكن تبرير انهياره بأسباب موضوعية منطقية. وقد صادق شريعتي على أطروحة نجف آبادي هذه، من دون أن يشير إلى اسم المؤلف وعنوان كتابه على الإطلاق (Shari'ati 1357/1979, 19:149–150).

وفي رأي شريعتي، فإن استشهاد الحسين يشكل واقعة يشيع حدوثها في التاريخ الإنساني في سياق الصراع السرمدي بين الحق والباطل، وبين «الجريمة والشهادة». فالأولى يرتكبها أناس أنانيون وحكام مستبدون، فيما يجسد الثانية أناس واعون قادرون على تحمل مسؤولياتهم. وتعود بدايات هذا الصراع إلى النزاعات التي نشبت بين قابيل وهابيل، وبين موسى وفرعون، وبين محمد وقريش، وبين علي ومعاوية، وبين الحسين ويزيد؛ ومن بعد بين من تشبهوا بالحسين وبيزيد (19:17). وفي واقع الأمر، فإن إحدى فرضيات شريعتي المتعلقة بالحياة على الأرض تقول إن الحياة تمثل صراعاً دائماً ومتواصلاً بين العدل والجور؛ وهو ذلك الذي بدأ أول ما بدأ عندما منح آدم «بُعده الملائكي لهابيل، وبعده الشيطاني لقابيل. ويموت هابيل لاحقاً على يد قابيل وهو في مقتبل عمره. ولأن كل الذين يعيشون على الأرض هم من سلالة قابيل، فهم قتلة جائرون» (Shari'ati 1357/1979, 13:4). وتتكرر الإشارة إلى هذا الموضوع مرة بعد أخرى؛ فكما «عرضتُ في محاضرتي عن فلسفة التاريخ، التي تطرقت إليها في كتابي الموسوم *Islamology* (معرفة الإسلام)، فإن السبب الأول الذي يقف وراء كل مظاهر الضلال والانحراف في التاريخ هو نشوء منظومة قابيل... ولست أرى أي سبب آخر» (19:98).

وهنا تكمن المفارقة في وجهة نظر شريعتي، إذ إن استنتاجاً كهذا يملي على أي منا ضرورة التعايش مع أعمال الجور، وذلك لأننا جميعاً آثمون، وفقاً لتفسير أوغسطيني الطابع. فنحن من ثم قد قدّر لنا حكماً ارتكاب المظالم. ومع ذلك فهو يؤمن بإمكانية حدوث تحول ثوري؛ ويدعو إلى ترويض النفس البشرية التي بمقدورها الاهتداء بصنيع

هابيل، على رغم ما اكتسبته من إرث الظلم والبغي. ومن هنا وجد شريعتي أن عليه تقديم أنموذج يعكس هذا التصرف؛ والإمام الحسين هو الذي أمدَّ شريعتي بالأنموذج الذي كان ينشده. وعلى سبيل المثال فإن هناك ابتهالاً يصف الإمام الحسين بوريث رجال أتقياء سبقوه؛ غير أن شريعتي يفسِّر هذا الابتهال بمعنى أن الحسين هو «وريث ما حدث من ثورات، منذ زمان آدم حتى زمانه هو» (19:98). بل إن الحسين ليس مجرد وريث؛ فهو قد أدى دور القدوة من موقع «الصدارة في هذا النضال الإنساني المجيد» (*Hossein, the Inheritor of Adam,* audio CD by Shari'ati, in author's possession). ويذهب شريعتي إلى تسمية الإمام الحسين باسم «جيفارا الإسلام».[12]

فما الشواهد والدلائل التي يسند بها شريعتي دعواه؟ ابتداءً، ينبغي القول إن شريعتي، شأنه في هذا شأن معظم المفكرين الإسلاميين، كان مشغول البال بالأسباب التي تقف وراء سقوط المسلمين في هاوية التخلف؛ إلا أنه اختلف عنهم في أن تشخيصه لها جاء فريداً من نوعه على نحو مثير للاهتمام. وأول ما يدعو للانتباه من هذه الفوارق أنه لا ينحي باللائمة على قوى خارجية، أو أنظمة استبدادية حكمت المجتمعات الإسلامية، لما ابتلي به المسلمون من أمراض وعلل، كما يفعل غالبية المفكرين الآخرين، بل إنه عوضاً عن ذلك يلقيها على المسلمين أنفسهم: «ينبغي لنا أن نلوم أنفسنا لما نحن فيه من تخلف ثقافي وفكري إسلامي وتهميش. وكما يقول [الإمام] علي، فإن "المظالم كي تقع، فلا بد من وجود طرفين: أولئك الذي يقترفونها، وأولئك الذي يقبلونها"»(Shari'ati 1357/1979, 6:10-11).

ومع أن شريعتي يلوم طرفي هذه الثنائية كليهما، إلا أن المسؤولية العظمى في تقديره تقع على أولئك الذين يرضون بالجور والظلم. وعلى رغم إقراره بوجود أعداء خارجيين يتربصون بالإسلام، وسيظلون يتربصون به مستقبلاً، فإن علينا التصدي لمكامن الضعف التي تمهد الطريق لتغلغل العناصر الخارجية، فيقول: «لا ريب في أن العناصر الخارجية والأيدي الأجنبية لا يمكن كبحها في ظروف التخلف التي نحن فيها، ولكن السؤال هو:

متى كان الإسلام بلا أعداء؟... من واجبنا أن نتفادى تحرير أنفسنا من مسؤوليتنا عن أوضاعنا المحزنة عن طريق محاربة أعداء خارجيين وتجريمهم كي نبرئ أصدقاءنا. بل يتعين علينا بدلاً من ذلك تذكير أنفسنا بأن العدو متى ما تمكن من زيادة أوضاعنا السيئة سوءاً، فإن ضعفنا هو الذي يسَّر له ذلك» (20:394).

ويبذل شريعتي جهداً كبيراً في شرح معنى «إحساس النفس بمسؤوليتها». ومع ذلك، فإن ثمة عقبتين تحولان دون تحقق هذا الإحساس: الأولى هي انتهاج مواقف سلبية على المستويين السياسي والفكري؛ والثانية تحويل الإسلام إلى «عقيدة أمر واقع». وفي تطلع شريعتي لتصحيح هاتين الظاهرتين، يسعى إلى تحويل المسلمين إلى كائنات بشرية واعية لمسؤولياتها ولذاتها، ومفعمة بالنشاط والحيوية. وهو يرى أن هذا يمكن تحقيقه عبر عملية «العودة إلى الذات»، كما يسميها. ومن هنا، فإن مهمته الرئيسية بهذا الاتجاه تنقسم إلى الإسهاب في عرض الصيغة المثالية لمعنى أن يكون الإنسان إنساناً في جهة، وفي كيفية تحويل الإسلام إلى أيديولوجيا في جهة أخرى. ويرتبط كل قسم بالآخر في أن صيغة كهذه لا بد من أن تقدم شرحاً مطولاً لطبيعة الأيديولوجيا المقصودة: «والنفوس المثالية يمكن أن تكشف هذه الأيديولوجيا للعيان من خلال تصرفاتها وأفعالها في حياتها اليومية؛ وهذا ينطوي على قيمة أكبر بكثير مما تنطوي عليه آلاف الكتب أو المحاضرات أو المواعظ، أو حتى الاكتشافات العلمية» (2:13).

وإذاً، ما مفهوم شريعتي للإنسان المثالي والمواطن المسؤول؟ هنا ينبغي علينا أن نستشرف مفهومه الأنثروبولوجي، والذي عرضه على أفضل وجه في كتابه الموسوم انسان واسلام (الإنسان والإسلام)، الذي ضم بين دفتيه ست محاضرات ألقاها في كلية عبادان للنفط. ولا بد من التذكير بأن شريعتي يتحدث هنا بصفته مسلماً؛ ومن ثم فإن تعريفه للإنسان، أو بحثه في أي موضوع آخر ذي صلة، لا بد من أن يمر عبر المنظور الإسلامي الذي يرى العالم به ويفسره.[13] ولا بد أيضاً من القول هنا إن تعريفه للإنسان كان صحيحاً ليس لأنه أقرّ به بنفسه فحسب (Shari'ati n.d., 32–33)، أو لأن فكره ينسجم مع رؤيته

الإسلامية للعالم وتفسيره له، بل إن تعريفه للإنسان جاء صحيحاً لأنه اتخذ من الرواية القرآنية لآدم ومصير ولديه أساساً لفلسفة التاريخ التي خرج بها.

فالتاريخ، وفق رؤية شريعتي، هو صراع بين قوتين: الخير والشر، وقد بدأ بالمعركة التي نشبت بين قابيل وهابيل، بدافع رئيسي هو فقدان قابيل لإيمانه الحقيقي؛ ذلك أن «قابيل... قد أسقط من حسابه إيمانه بالله، وضحّى [بالقدسي] من أجل مغنم شخصي... وإلى حد أبعد، فإن مستوى إيمان قابيل قد تدنى إلى حد جعله يستغل الدين لتحقيق مكاسب ذاتية» (Shari'ati n.d., 30–40). وهكذا، يمكن للمرء أن يكتشف أصل مفهوم شريعتي الأنثروبولوجي في قصة الخلق كما جاء بها القرآن: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ (سورة التين، الآيتان 4 و5). وبناء على مضمون هذه الآية، يخلص شريعتي إلى أن «الإنسان بما له من قدرات كامنة يُعد ظاهرة غير عادية، ولكنه في الواقع كائن دنيوي، مادي، وبيولوجي... [و] بمقدوره الارتقاء إلى مكانة أرفع من أي مكانة مادية أخرى في هذا العالم» (Shari'ati 1357/1979, 5:135–136).

والله قد وفّر له السبل التي يمكنه بها الشروع في رحلته وتحديد أهدافه؛ وقد فعل الله ذلك عندما باح للإنسانية بسر الحياة: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (سورة البقرة، من الآية 21). والأهم من ذلك هو أن الله قد عرض "الأمانة" على الإنسان: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ﴾ (سورة الأحزاب، من الآية 72)؛ ما يعني –وفقاً لشريعتي– أن «إرادة الإنسان الحرة... [هي] المزيّة الوحيدة التي تفرقه عن سائر المخلوقات على الأرض، وتمكّنه من التصرف حتى خلافاً لغريزته ومقدرته الطبيعيتين؛ إذ ليس هناك حيوانات، أو حتى نباتات أخرى بإمكانها التصرف على هذا النحو» (Shari'ati n.d., 11).

والإنسان بحاجة إلى مثل هذه الإرادة الحرة، لأن الله يريد له أن يقوم بدور خليفته على الأرض؛ فهو يقول بكل وضوح: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (سورة البقرة، من الآية 30). ويكتسب هذا النص أهمية فائقة بالنسبة لشريعتي لأنه «يقرر مصير الإنسان على

الأرض... فقد بات عليه أن يتصرف كنائب عن الله». وفي تقديره أن شيئاً كهذا يتخطى المكانة التي تمنحها الحداثة للإنسان؛ فحتى «الفلسفة الإنسانية الأوروبية humanism، أو تلك التي ظهرت في حقبة ما بعد النهضة، لم تمنحا الإنسان منزلة رفيعة كهذه» (Shari'ati n.d., 7).

وبكلمة موجزة، فإن الإنسان قد تكون له القدرة على أن يسمو بنفسه إلى منزلة قريبة إلى الله؛ ولكن هذا لن يحدث إلا إذا عقد الإنسان نفسه العزم على أن يفعل ذلك. هذا الاستنتاج هو الذي دفع بشريعتي إلى التفريق بين ما هو «كائن بشري»، وما هو «إنسان»؛ فالأول يشير إلى مخلوق يمثل نوعاً جنسياً [في رتبة تصنيفية في علم الأحياء] يضم كل أبناء الجنس البشري؛ في حين أن الثاني يشير إلى الشخصية الذاتية الفريدة من نوعها لكل شخص، شريطة أن تتجسد فيها –بحسب شريعتي– «الإرادة الحرة» بوصفها خصيصة إنسانية متميزة:

> الكائن البشري يظل دوماً فطرياً، وحاله على ما هي عليه؛ ولم تتغير خصائصه الأساسية منذ العصر المبكر للقرود والتي ظهرت على الأرض قبل خمسين ألف سنة مضت. وعلى رغم تغير أسلحته ولباسه وغذائه، مايزال كما كان قبلاً من حيث فصيلته... وعلى النقيض من ذلك، فإن "الإنسان" لم يكّون نفسه بنفسه، فقد تعين عليه أن ينمو ويتطّور، وأن يديم وجوده؛ وهذه هي الصيرورة الدائمة... وللمرء أن يخلق في ذهنه ثلاث سمات متميّزة لهذه الصيرورة؛ فهذا "الإنسان" سيكون واعياً لذاته، وقادراً على الاختيار، وعلى الإبداع. (Shari'ati n.d., 101–105)

ويبدو أن شريعتي ينشد خلق هذا النوع من "الإنسان" لمجتمعه المثالي، انطلاقاً من إحساسه بأنه النوع الوحيد القادر على انتشال المجتمعات الإسلامية من تخلفها؛ حتى أضحى هذا الهدف محوراً تدور حوله كل أعماله ومؤلفاته؛ على رغم إدراكه التام بأنها ليست بالمهمة اليسيرة على التحقيق؛ إذ إن "الكائن البشري"، الطامح إلى أن يكون "إنساناً"، يواجه كثيراً من العقبات؛ ولكن شريعتي يركز بحثه على أربع منها يصفها بأنها «سجون الإنسان الأربعة»، وفق ما يأتي: «أولها سجن قوى الطبيعة التي تشكّل وجودنا طبقاً لقوانينها... وثانيها سجن التاريخ، وأعني به توالي أحداث الماضي التي تلقي بتأثيرها

على هويتنا. والثالث هو المجتمع؛ فالنظام الاجتماعي الإيراني، بعلاقاته الطبقية واقتصاده وطبيعة تطوره، يفرض تأثيره فيّ. ورابعها هو سجن النفس الذي يحتجز "آنوية" الإنسان الحر» (Shari'ati 1357/1979, 8:151).

وفي مناسبة أخرى، يطلق شريعتي على السجون الثلاثة الأولى، وعلى التعاقب، تسميات يساوي بها بينها وبين مذاهب أو نظريات مثل "البيولوجية" biologism و"التاريخانية" historicism و"السوسيولوجية" sociologism (Shari'ati n.d., 117)؛ ويرى أن الإنسان قادر على الفرار من هذه السجون الثلاثة بمعونة العلوم والمعارف. ذلك أنه «من السجن الأول، أي سجن الطبيعة، سيقوّي الإنسان وعيه لذاته وإرادته وقدراته الإبداعية، وذلك من خلال فهمه للطبيعة. ومن السجن الثاني يكتسب الإنسان الحرية عن طريق استيعابه لفلسفة التاريخ. ومن ثالث سجونه يحصل على الحرية أيضاً عن طريق التعرف على النظام الاجتماعي [المراد] وبنائه» (128-129).

ويتناول شريعتي أيضاً السجن الرابع؛ سجن النفس فيراه أسوأ هذه السجون الأربعة، لأنه جزء لا يتجزأ من صيرورة الشخص ذاتها؛ فهو لذلك السجن الذي غالباً ما تضيع محاولات الشخص الرامية للخلاص منه هباءً. وعلى وجه العموم، فليس بمكنة الإنسان تفادي اغتراب الذات، وهذا يرجع في المقام الأول إلى أن إدراك الحاجة إلى تحرير النفس من الاغتراب أمر صعب صعوبة فك طلاسم الألغاز والأحاجيّ. وإذا كان أيٌّ من فلاسفة التاريخ العظام قادراً على تحرير الإنسان من مذهب الحتمية التاريخية، فإنه نادراً ما يستطيع تخليص نفسه هو من شَرَك أحبولة الذات (132).

ولا يعتقد شريعتي أن علم النفس يمكن أن يكون عوناً لنفس الإنسان، إذ لا جدوى ترتجى من المعارف المنطقية والعقلية. فالنفس بحاجة إلى معيار مختلف يسميه شريعتي «المحبة»؛ فيقول: «أنا لا أتحدث عن المحبة كما تفهم في إطار مذهبَي "الصوفية" أو "العرفانية"، فهما أيضاً سجنان، وإن من نوع آخر. ولكن أتحدث عن قوة استثنائية تتخطى حدود العقلية النفعية الذرائعية، وتلك هي الروح الإنسانية التي تثير في أعماقنا ثورة ضد

كينونتنا في حد ذاتها» (133). وهذا لا يعني الخوض في حسابات التكاليف والفوائد، أو الأضرار والمنافع، أو الآمال والآلام.

وفي سياق فهم شريعتي للمحبة، فالمرء قد يجلب على نفسه تكلفة وأضراراً وآلاماً من دون أدنى أمل في الفوز بأي عائد في المقابل. والحب، كما يفهمه شريعتي، هو تلك القوة التي تثير في الإنسان التضحية والإيثار من أجل الآخر؛ وفي تقديره أن «المحبة تعبر عن قوة تدعوني إلى التضحية بكل ما لدي من منافع وامتيازات، بل حتى حياتي، أياً يكن ما ترتكز إليه، إكراماً للآخرين، وفي سبيل المُثُل التي أومن بها حتى لو كان هذا يعني التضحية بحياتي فداءً [لهم]» (134). وعند شريعتي فإنه لا المعارف ولا العلوم أو الفلسفة يمكن أن تحقق شيئاً كهذا؛ والحب يتطلب وحياً إلهياً. وإذ ولّى زمان النبوة، لأن محمداً نبي الإسلام يعد آخر الأنبياء، فعلى الإنسانية اليوم أن تتدبر أمرها بنفسها.

ويضيف شريعتي إلى ذلك القول إن «انتهاء زمن الرسالات السماوية يعني أنه من الآن فصاعداً... بات الجنس البشري قادراً على أن يتدبر أمر حياته من دون وحي إلهي» (Shari'ati 1347/1969, 69). وهو يرى، في الوقت نفسه، أن البشرية بحاجة إلى ذلك النوع من المفكرين الذين يرشدون الآخرين إلى أنماط الحياة التي يحيونها؛ وقد حدد هؤلاء المفكرين بالمنظِّرين، بل حتى الخطباء الشعبيين. وهكذا، وفي نهاية الأمر، فإن ما يفرق بين الإنسان المثالي وسواه من الأصناف الأخرى، أو الإنسان الواسع الاطلاع والمعرفة والحيلة، هو القدرة على التمرد والسباحة ضد التيار. وبدا شريعتي وكأنه يرجع صدى إيمان ماركس الراسخ بأن واجب المرء ليس تفسير العالم، ولكن العمل على تغييره. وعلى هذا، فإن الحياة ثورة مستمرة «يضحي فيها المرء بكل شيء ليبلغ هدفه، من دون انتظار أي مكافآت في المقابل... [و] يقدم حياته قرباناً كي يعيش الآخر» (Shari'ati n.d., 136).

وبالنسبة لشريعتي، فإن الشهادة التي يعتبرها الدواء الشافي لكل العلل تحتل موقعاً مركزياً في فكره؛ فهي «نداء يجد صداه في كل العصور وكل الأجيال. فإن كان باستطاعتك التسبب في الموت فلتفعل ذلك؛ وإن لم تستطع فلتمت... إن أمتنا، وتاريخ مستقبلنا،

وطبيعة زماننا وجوهره، بحاجة إليك وإلى دمك» (نقلاً عن: *Payam Mojahed* 2 [October 16, 1973]). وهنا يغدو مهماً أيضاً التنبه على نوع المطبوعة التي نُشرت هذه الرسالة عبرها: فليست پيام مجاهد إلا صحيفة شهرية ينشرها طلبة إيرانيون يقيمون في الخارج كي يعبروا من خلالها عن آرائهم بالرموز الثورية ذات التوجهات الإسلامية.

ولما كان الإنسان وهو "المسؤول الواعي" الذي يعيش حالة الثورة الدائمة هذه، بحاجة إلى عقيدة وفلسفة ثوريتين، فإن شريعتي ينتقل إلى المرحلة التالية؛ وتلك هي تقديم "نسخة" جديدة للإسلام من شأنها تمهيد الطريق لاندلاع الثورة على المستويين الفردي والاجتماعي. ومع أنه بطبيعة الحال، يزعم أن الإسلام كان ومايزال عقيدة "ثورية"، فإن الإسلام، شأنه شأن المغيّب في سجن، بحاجة إلى من يحرره من أسر تلك القوى التي تعمل على إخماد روح الثورة فيه. وهو كان قد شرع في بذل جهده بهذا الاتجاه قبل سنوات من تحوله إلى ناشط إسلامي معروف. وعلى سبيل المثال لا الحصر، فإن من بين أول المواضيع التي قام بتدريسها في الجامعة عام 1966، كان ذلك الذي أسماه "معرفة الإسلام" (بالإنجليزية Islamology، وبالفارسية اسلام شناسي)، (Rahnema 2000, 176).

وينطوي العنوان نفسه على أهمية تجعله جديراً بالاهتمام: فالإسلام أمسى بحاجة إلى بحث وتقصٍّ عصريين شبيهين بالدراسات الاجتماعية (علم الاجتماع sociology)، وذلك الذي يجرى عن الجريمة (علم الإجرام criminology)، وعن الفكر والسلوك الإنسانيين (علم النفس psychology). وهنا يغدو واضحاً أن فهماً جديداً للإسلام يحوله إلى أيديولوجيا صار يحتل موقع المركز في فكر شريعتي. فالإسلام في تقديره قد تراجع من أيديولوجيا إلى مجموعة طقوس ومناسك مبتذلة موروثة (Shari'ati 1357/1979, 7:72)؛ فكرّس من ثم ما تبقى من حياته لتقديم "إسلام" مستقل عن التاريخ، أو التقاليد، أو أي صيغ ونماذج مؤسساتية أخرى. فتناول بالبحث أولاً، دور المؤسسة الدينية في المذهب الشيعي؛ ذلك أن «الإسلام قد أنهى كل أشكال الوساطة ما بين الإنسان والخالق، وجعل

العلاقة بينهما علاقة مباشرة؛ ومن ثم فلا وجود في الإسلام لطبقة "روحانية"» (7:32). وفي وقت لاحق، صار يصف هذا الاستنتاج بفرضية «إسلام من دون رجال دين»؛ وهي الفرضية التي كان لمرتضى مطهري (زميل شريعتي وخصمه لاحقاً) ما يقوله عنها: «إنني أعارض أي شكل من أشكال العداء لطبقة رجال الدين، وما فرضية "إسلام من دون رجال دين" في تقديري إلا مشروع استعماري» (نقلاً عن رسالة واردة في: *Seyri dar* 1382/2003, 270).

بيد أن اتهامات من هذا النوع لم تثنِ شريعتي عن عزمه؛ فاختار جمهوراً آخر هدفاً له بديلاً من المؤسسة الدينية التقليدية؛ وهو الجيل الإيراني الجديد الذي جرى تسييسه، وبات يبحث عن صوت "أصيل موثوق" يعبّر عن مواقفه وآرائه: «ينبغي على المرء إذا أراد أن يستهل نضالاً حقيقياً أن يتكل على الشعب، وبخاصة شرائح الشبان والمثقفين والمفكرين؛ فمتى ما أصبح هؤلاء مؤمنين حقيقيين، فإنهم سيضحون بكل شيء في سبيل معتقداتهم» (Shari'ati, quoted in Rahnema 2000, 280).

ولتحرير الإسلام من الأعراف والعادات التقليدية الموروثة، يرسم شريعتي خطاً يميز به بين التشيع العلوي والتشيع الصفوي. فالأول استمد تسميته من الإمام علي الذي اختير ليكون أول قائد للمذهب الشيعي؛ فيما ينتمي الأخير إلى عهد السلالة الصفوية التي حكمت إيران (1501–1736). بل إن شريعتي خصص في الواقع كتاباً كاملاً للتفريق بين الاثنين. وهو منذ البدء يشير إلى "نسخته" هو للإسلام باسم «التشيع الأحمر وعقيدة الشهادة»؛ بينما يصف "النسخة" الصفوية، وهي الغالبة، باسم «التشيع الأسود وعقيدة الحداد» (Shari'ati 1357/1979, 9:4). وعلى رغم تشابههما ظاهرياً، فإنهما على طرفي نقيض من حيث المعنى والمضمون. ومع أن كلتا "النسختين" تتمسك بشتى معتقدات التشيع، فإنهما ينسبان إليها معاني وتفسيرات مختلفة. الأولى تجسد عقيدة المعارضة والثورة والفاعلية والمسؤولية والالتزام والنشاط. أما الثانية فهي عقيدة الامتثال، والأمر الواقع، والسلبية، والمأسسة.

ويعرض الجدول (2-2) صورة لهذه الفوارق؛ حيث يبين العمود الثالث منه سمات التشيع في عهد الحكم الصفوي؛ ولعل ما يثير الأسى في نفس شريعتي أنها أمست سمات ثابتة ودائمة يروج لها معظم رجال الدين الشيعة ممن جعلوا منها الجوهر الحقيقي للإسلام و"النسخة" الأصلية لهذه العقيدة الدينية.

الجدول (2-2)

مفاهيم شريعتي للتشيع العلوي والتشيع الصفوي

المفهوم	التشيع العلوي	التشيع الصفوي
الوصاية	توصية من النبي لأشخاص مؤهلين.	حكومة معيّنة وراثية استناداً إلى العرق.
الإمامة	زعامة ثورية طاهرة تُعلي من شأن الإنسان.	الاعتقاد باثني عشر زعيماً من عالم ما "فوق البشر"، يجب تقديسهم.
العصمة	الإيمان بقادة أتقياء، وبحكم الشعب.	لا تنسب إلا لكائنات غير دنيوية؛ والتسليم بالحكام الجائرين.
الولاية	محبة حكم عليّ العادل، الذي تحتاج إليه الإنسانية بأسرها.	الاقتصار على حبّ عليّ، والتهرب من أي مسؤولية.
الاجتهاد	مصدر لبقاء الدين حياً ومتحركاً، ولديمومة الثورة.	سبب للجمود، وأداة لقمع أي فكر جديد.
التقليد	علاقة عقلية منطقية بين عامة الناس وعلماء الدين.	طاعة عمياء لرجال الدين.
العدل	الإيمان بأن الله عادل، وأن العالم يدار بصورة عادلة.	ركن من أركان مشيئة الله وإرادته، ولن يكون مفهوماً ومنطقياً إلا في الآخرة.
الانتظار	استعداد عملي ونفسي للإصلاح والثورة.	الإيمان بالرضوخ للوضع الراهن، وإضفاء الشرعية على الطغيان.
الغيبة	زمن تحمّل الناس مسؤولية تقرير مصيرهم بأنفسهم.	زمن التملص من المسؤوليات، و"تجميد" جميع الأحكام الدينية.

المصدر: Shari'ati 1357/1979, 9:258–262

وفي تقدير شريعتي، فإن الصفويين نجحوا في الإيقاع بين "دين وآخر". فقد «حوّل الصفويون المذهب الشيعي من أيديولوجيا نضالية سرية إلى [أداة للحكم في] ردهات السلطة... وثمة وزير للشؤون الدينية يسافر إلى أوربا الشرقية ليتعلم طقوس الكنيسة

وشعائرها، كيما يحوِّل التشيع من بعد إلى عقيدة للحداد والتفجع» (Shari'ati 1357/1979, 9:169-170). وفي هذا، كما يرى شريعتي، قدرة إبداعية؛ فالإسلام لا بد من أن يضم بين صفوفه علماء ومفكرين، ولكن ليس أوصياء وقيّمين على الشؤون الدينية. والصفويون عندما أرادوا محاربة العثمانيين كانوا بحاجة إلى "مأسسة" الإسلام، مثلما فعل العثمانيون عندما حولوا الإسلام إلى أنموذج عرقي تركي. وهكذا فالإسلام في كلتا الحالتين قد تحول إلى مؤسسة institution بدلاً من حركة movement.

ويرى شريعتي أن في كل "حركة" ميلاً فطرياً للتراجع إلى وضعية "المؤسسة"؛ والأولى تتصرف بدافع من قيم عليا وأهداف محددة، في حين تمثل الثانية "مستودعاً" لقيم جامدة بحاجة إلى الحفظ والصيانة؛ وعلينا تفادي الخضوع لهذه الأخيرة مهما كلف الأمر. إن الخطر الكامن في هذا النهج الفكري هو انعدام التوازن والتفاعل ما بين الغايات والوسائل؛ ومن ثم فقد بدا أن الغاية تبرر الوسيلة. وعلى سبيل المثال، فعندما يقول شريعتي إن «الحركة إذا أرادت بلوغ الأهداف التي حددتها، فإن كل شيء وكل شخص يتحول إلى وسيلة» (9:30-31)، فهو إنما يفعل ما كان يتهم الصفويين بفعله ذاته. ومع أن القسم الأعظم من السياسيين المسلمين يقرون اليوم بأن "الغاية تبرر الوسيلة"، فإن شريعتي -فيما يبدو- كان غافلاً عن هذه المعضلة.

وفي محاضرة مهمة لشريعتي بعنوان «كيف نكون؟»، يتحدث عن الإسلام بوصفه موجة ودعوة ورسالة اجتماعية، بل إنه فسّر عبارة «أُمَّةً وسطاً» التي وردت في الآية 143 من سورة البقرة، التي يقول الله فيها: «وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا»، على أنها تعني «جماعة ارتبطت بجوهر العصر... وبمعارك التفاعلات والقوى الفكرية والاجتماعية» (29:16). وهذا تفسير يختلف إلى حد كبير عن أغلب ما سبقه من تفسيرات كانت قد خلصت إلى أن هذا المصطلح يعني «أمة عادلة»، أو أمة «تشغل موقعاً وسطاً بين المسيحيين واليهود». وبالنسبة له فإن عبارة «جوهر العصر» تعني عصر النضال الذي يخوضه الإنسان من أجل العدالة فيقول: «الزمن في فلسفتنا للتأريخ يبدأ بالنضال وينتهي به (بدءاً بهابيل وحتى إمام العصر [المهدي حسب المذهب الشيعي])... فلسفتنا هذه مبنية على التناقض ما بين الخير

والشر، والصراع بين قطبين، مثل "الظالم والمظلوم"؛ و"الله والشيطان"؛ و"التوحيد والشرك"؛ و"الجور والإنصاف"»(2:223). والصورة التي خرج بها شريعتي للإسلام قد تجعل إتمام هذا النضال ممكناً؛ فهو «دعوة، ورسالة، ووعد، ومسؤولية، ونضال من أجل الناس»؛ وسيفضي إلى «المساواة، والعدل، والرفاهة، وإعلاء شأن الإنسانية»؛ وذلك من خلال «الحكم القائم على الإجماع في الرأي، والشورى، والمواثيق» (7:70-71). ويتوافق هذا الأنموذج وحاجة الإنسان إلى الحب والحرية والمساواة؛ أو الثالوث المكون من «الله، والحرية، والمساواة»، على حد تعبيره (2:61).

ومهما يكن، فإن الليبرالية قد كفلت الحرية ولكن ليس المساواة؛ والاشتراكية ضمنت المساواة ولكنها لم تضمن الحرية؛ وكلتاهما تتجاهل الله. وهنا يرى شريعتي أن أنموذجه هذا يقدم العلاج الأفضل لأنه يكفل هذه العناصر الثلاثة جميعاً (2:78-90). وفيما يتعلق بالطريقة الفضلى لوضع أنموذجه هذا موضع التطبيق الفعلي، يشدد على مفهوم النضال، أو الجهاد، الذي يقول بإصرار إنه قد «غاب عن الذاكرة، ولم يبق له مكان سوى صفحات كتب التاريخ» (6:12).[14] وهو في واقع الحال، يمضي إلى القول بأن الجهاد يمثل البعد الأكثر قدسية في الإسلام؛ ويزعم أن النبي قد وصف الجهاد بأنه «ذروة سنام الإسلام» (2:10)؛ وهذا هو البعد المقدس الذي تتعين إعادة الحياة إليه. وكما سبق نقاشه، فإن شريعتي يؤمن بأن ثمة قادة شيعة، مثل علي والحسين، يعدون من النماذج الفضلى التي يجب الاقتداء بها؛ ليس لأنهم يجسدون الأبعاد الثلاثة التي تحدث عنها (الحرية والمساواة والحب) فحسب، بل لأن حياة كل منهم باتت أيضاً مثلاً للكفاح والجهاد.

وعلى الرغم من الحرب التي خاضها شريعتي ضد الكهنوتية في الإسلام، فهو نفسه الذي مهد الطريق أمام رجال الدين للقيام بدور فاعل في الحياة العامة؛ وهنا تكمن المفارقة التي بدت واضحة على مضمار الجهود التي يبذلها شريعتي. ولعل ما ألحق أكبر الضرر بهذا الاتجاه هو كتابه الموسوم امت وامامت (الأمة والإمامة) (26:461-634). وفي هذا

الخصوص، فإن ثمة تعليقاً لمهدي بازركان يقول فيه: إن كتاب شريعتي هذا، ومثلما لم يفعل أي كتاب آخر له، قد أسهم في تقوية موقع خميني قائداً للحركة الإسلامية (بازركان 1988، مقابلة). ففي هذا الكتيب يشدد شريعتي بقوة على الحاجة إلى قائد إن كان لا بد من ثورة. وعلى الرغم من أنه دافع عن مبدأ المواءمة بين الديمقراطية والإسلام، فإنه لم يدعُ إلى تطبيقه على المسلمين، أو على إيران تحديداً (Shari'ati 1357/1979, 26:599-600)، بل دعا عوضاً عن ذلك إلى مجتمع "موجّه" يضم أتباعاً أوفياء يدينون بالطاعة "لقيادة ثورية مخلصة". ويبدو أن "مثالية" شريعتي قد ذهبت به إلى الظن بأنه ما من شيء سيشغل بال قائد كهذا غير خدمة مصالح شعبه وضمانها على أفضل وجه؛ ومن ثم فالقائد "سيقودهم" إلى بناء مجتمع تتحقق فيه، على أرض الواقع، مفاهيم الشورى، والإجماع في الرأي، والبيعة. ووفق شريعتي فإن «هذه [المفاهيم] لا تختلف في شيء عن مفاهيم الديمقراطية عينها، التي ورد ذكرها صراحة في القرآن على أنها مبدأ إسلامي» (26:631). وتأسيساً على هذا، فقد أمسك الزعماء الدينيون التقليديون بدفة قيادة الثورة، واحتلوا مراكز القوة في السلطة.

والوضع المأساوي الذي وضع شريعتي نفسه فيه يتمثل في محاولاته الرامية إلى إحياء فكرة الاعتماد على الذات. فالصيغة التي يتخيلها لمجتمع يقوم على مبدأ التضامن الإسلامي تفترض اعتماداً مطلقاً على المؤسسة الدينية التقليدية، وكما تصوره رؤية خميني لـ"ولاية الفقيه". صورة المجتمع هذه التي دارت في خلد شريعتي جاءت "مبتكرة"، وإن انقطعت جذورها في الوقت عينه عن تربة الأعراف والتقاليد السائدة محلياً، إلى الحد الذي باتت فيه هدفاً سهلاً لهجمات القوى الأخرى قاطبة. والتعليق الوصفي الآتي يُجمل الحصيلة الفكرية المتناقضة التي آل إليها شريعتي؛ فهو قد «أخفق... في إقامة جسر بين الإسلام والفكر ذي الأساس العلماني، ليس الغربي فقط، بل حتى ذاك الذي تتبناه النخبة الحاكمة الفارسية. وهو حين يشوه صورة العالم الخارجي، فهو إنما يقوي أطواق العزلة،

ويضاعف احتمالات نشوء الغوغائية السياسية، عوضاً عن بناء الاعتماد الواعي على الذات» (Fischer 1980, 167).

الجماعات ذات الصلة

ظهر تأثير أعمال شريعتي ومطهري كليهما على الخطاب الإسلامي من خلال تقديم الحافز لإقامة مؤسسات وحركات اجتذبت أبناء الجيل الجديد للعقيدة الإسلامية؛ وذلك في سياق عملية باتت تُعرف باسم «إعادة الأسلمة من الأسفل» (Kepel 1994, 33–35)، وشاع وقوعها في العالم الإسلامي بأسره. أما في إيران فقد اتخذت هذه العملية توجهين اثنين: إنشاء مختلف المدارس الخاصة والثانوية التي تتركز مناهجها الدراسية على العلوم الدينية والدنيوية في آن معاً؛ وتأسيس قطاع مصرفي إسلامي خاص، أو ما عُرف حرفياً باسم "صناديق القرض الحسن". فلا غرابة في أن يحمل أول مصرف من هذا النوع، وهو الذي أنشأه محمد بهشتي (أحد أبرز قادة الثورة لاحقاً)، اسم "الدين والعلم" (دين ودانش)؛ فهذه التسمية تنطوي أيضاً على إصدار أحكام نظرية بشأن المخططات العملية لتشكيل دولة إسلامية. وفي طهران اشتملت قائمة أبرز الحركات والتنظيمات، التي صبت جهودها في هذا النوع من المخططات، على حركة حرية إيران، وحركة مجاهدي خلق الإيرانية، وحسينية الإرشاد، والمدرسة العلوية الثانوية.

ومع أن حركة حرية إيران (نهضت آزادي ايران) ليست بالمنظمة الثورية، فقد كانت الأكثر نفوذاً؛ ولأن غالبية أعضائها ينحدرون من الطبقة الوسطى بالدرجة الأولى، فقد كانوا واعين لما كان يجري في العالم من أحداث وتطورات؛ بما في ذلك الثورتان الكوبية والجزائرية، والحرب الفيتنامية. ومع أن المعتقدات السياسية لبعض أتباعها كانت قد تبلورت قبل انتفاضة 1963، فإن هذه الواقعة أسهمت في خلق أنموذج ذي طابع "مثالي" لسياسات المقاومة والثورة بين صفوف الشبان الإيرانيين.

واحتل بازركان، وهو أحد مؤسسي الحركة، موقع المركز فيها.[15] فقد كان توقُّف أعمال القمع والاضطهاد، لمدة وجيزة خلال الأعوام 1959 و1961، قد فتح أبواب المشهد السياسي الإيراني أمام تأسيس المنظمات السياسية على نطاق واسع؛ فقام بازركان بتأسيس الحركة التي حددت لنفسها الأهداف ذاتها التي كانت لحركة المقاومة الوطنية. وبحسب بازركان فإن «تأسيس حركة حرية إيران، وصياغة مُثلنا ووجهات نظرنا، هما وليد تطور الأحداث الوطنية، ويشكلان ركناً من أركان حركة التطور الوطني عامة» (Bazargan 1356/1977, 112). ومع أن الحركة كانت ستسير على خطى التيار الوطني الذي تزعمه مصدّق، إلا أن اهتمامها تركز على الجانب الديني للحركة الوطنية الإيرانية. وفيما يتعلق بهوية منظمة بازركان فقد قال ما يأتي في الجلسة الافتتاحية لها:

> نحن إيرانيون مسلمون من أتباع مصدّق. و"إسلامنا" لا يعني أداء الطقوس والشعائر [الدينية]، ولكن [توظيفها] في الواقع بوصفها أيديولوجية نضالية تقدمية تستهدف تلبية احتياجات المجتمع المادية والروحية... ونحن لسنا إيرانيين بالمعنى الشوفيني، بل إننا بالأحرى... وطنيون فيما يتعلق بإقرارنا [بأسلوب واقعي] بنقاط ضعفنا، وبتقديرنا لفضائل الآخرين وقوتهم حق قدرها... ونحن أتباع مصدّق، ونعتبره أنزه وأعظم من خدم إيران والشرق. (نقلاً عن: *Bistomin Salgarde* 1362/1983, 31)

ولعل أهم ما في هذا المقطع هي عبارة «أيديولوجية نضالية تقدمية»؛ لأنها حين تُستخدم لوصف "إسلام" الحركة، فإنها بذلك ستميزها عن سواها.

وفي مناسبة أخرى يعبّر بازركان عن موقفه كما يأتي: «لا أعني أن الآخرين ليسوا مسلمين، أو أنهم معادون للإسلام. ولكنني أؤكد أن الإسلام لا يشكل بالنسبة لهم أيديولوجيا اجتماعية وسياسية؛ في حين أنه يمثل لنا الأساس الذي يقوم عليه الفكر الذي نؤمن به، والدافع الذي يقف وراء حراكنا السياسي والاجتماعي والقوة المحركة له» (Bazargan 1977, 207). وعلى الصعيد السياسي، فإن الهدف الرئيسي للحركة هو إعلاء شأن الديمقراطية الدستورية، التي تحظى الحرية والمشاركة الشعبية الفاعلة في إطارها بالاحترام والحماية. وعلى سبيل المثال، فإن المادة الأولى من ميثاق الحركة تدعو إلى «إقامة

حكم القانون»، و«حكم الشعب نفسه بنفسه» (Nehzat-e Azadi 1364/1985, 1:44). وتنص المادة الثانية على تغليب المبادئ الأخلاقية المستندة إلى العقيدة الإسلامية؛ فيما تساند المادة الثالثة عملية الاندماج المجتمعي والتثقيف السياسي لأبناء الشعب، ليتسنى لهم المشاركة في إدارة شؤون الحياة العامة.

وعلى الرغم من أن الحركة دأبت على تكريس نشاطاتها وفعالياتها لتعزيز الحرية وسياسات الحركة الدستورية، فإن نشاطاتها الثقافية، وخدمات الرعاية الاجتماعية التي تقدمها، كانت قد مهدت الطريق أمام وصول رجال الدين إلى السلطة. فقد اعتادت الحركة إعطاء المؤسسة الدينية دوراً أكثر فاعلية في المجال العام؛ والمناداة بالإسلام، وهو الأهم، على أنه أحد المكونات الرئيسية للهوية الإيرانية المعاصرة (Barzin 1374/1996, 154–166). وهكذا، ومن جوانب عدة، لم تكن الحدود الفاصلة بين الإسلام ورجال الدين واضحة تماماً. وحين صار الإسلام يحظى بالقبول لدى عامة الناس على نحو متزايد، مقارنة بالأيديولوجيات العلمانية السائدة الأخرى، فإن أعضاء حركة حرية إيران الأكثر نشاطاً صاروا يحرصون على تحقيق الاندماج التام للعقيدة الإسلامية في جسم المجتمع الإيراني، وبخاصة بالنسبة للجيل الجديد من الناشطين الإسلاميين.

وجملة القول إن حركة حرية إيران سعت جاهدة لإحداث تغيير في النظام القائم، ولكن ليس إلى تدميره كلياً. واقتداءً بإرث مصدّق، فإن ما كانت الحركة تستهدفه هو جعل النظام أكثر التزاماً بمسؤولياته وفقاً لأحكام الدستور. ولكن، وفي أعقاب انتفاضة 1963، لم يكن بوسع عدد من أعضاء الحركة الصغار السن، تحمل النهج الذي تتبناه الحركة وهو يزداد اعتدالاً أكثر فأكثر. فأنشأ ثلاثة من أعضائها وقتئذ حلقة نقاشية لتدارس برنامج العمل المستقبلي؛ ليشكلوا بذلك نواة منظمة راديكالية، باسم حركة مجاهدي خلق الإيرانية، تدعو إلى اتباع الكفاح المسلح سبيلاً وحيداً لمقارعة الشاه؛ اعتقاداً منها أن السؤال لم يعد «إن كنا سنشهر السلاح أو لا؛ بل السؤال هو: متى نشهره؟ وكيف؟» (نقلاً عن: Abrahamian 1982b, 85). وبالنسبة لهذه المنظمة المتطرفة، فإن الحاجة إلى رفع

السلاح حظيت بإقرار كل القوى المعارضة لنظام الشاه؛ فقد آلت إلى الإخفاق -وكما أثبتت ذلك انتفاضة 1963- جميع المحاولات والجهود التي استهدفت تحقيق الإصلاح والتوافق.

والكفاح كما يراه مؤسسو حركة مجاهدي خلق إنما هو وسيلة للبقاء، وهو يتشعب إلى ثلاثة مسارات: كفاح أيديولوجي، وكفاح تنظيمي، وكفاح مسلّح (نقلاً عن: Abrahamian 1982b, 86). ويغلب على مؤسسي المنظمة -محمد حنيف نزاد علي (1938–1972)، وأصغر بديع زادكان (1939–1972)، وسعيد محسن (1940–1972)- الطابع العصري، سواء من حيث تحصيلهم الدراسي، أو جذور مواقفهم وتوجهاتهم الفكرية. والثلاثة أصدقاء جمعتهم دراسة الهندسة في جامعة طهران؛ وقد استهلوا حراكهم بسلسلة من الدراسات المكثفة للقرآن ولكتاب نهج البلاغة (الذي يضم مواعظ الإمام علي وأقواله ورسائله)، إضافة إلى مراجعة جديدة للتاريخ الإيراني في ضوء النظريات الحديثة لمفهومي الثورة والتحرر.

ومن هنا، فقد باتت مألوفة لديهم أسماء ماركس ولينين وليو شاوكي (الزعيم الصيني الذي كتب عن الأخلاقيات الثورية)، وتشي جيفارا وفرانز فانون وغيرهما ممن تخصصوا في الكتابة عن حركات التحرر في أمريكا اللاتينية. وكان لهم اهتمام متميز بمؤلفات عمر أوزقان، المرشد الأيديولوجي لجبهة التحرير الوطني الجزائرية، التي اكتسبت أهمية استثنائية بالنسبة لهم، لأن أوزقان «الشيوعي السابق الذي انقلب إلى قومي» كان يروج للأفكار ذاتها التي تطمح الحركة إلى تطبيقها في إيران. وعلى كل حال، فإن أعضاء الحركة «يشددون القول على أن الإسلام عقيدة ثورية اشتراكية، وأن السبيل الوحيدة لمحاربة الإمبريالية هي اللجوء إلى الكفاح المسلح، واستقطاب مشاعر الجماهير الدينية» (Abrahamian 1982b, 89). فالدين إذاً لا يكون مهماً وذا شأن إلا أن يكون سلاحاً من أسلحة الكفاح. بل إنهم في جوانب عدة، يلتقون مع ماركس على أن «الدين... أفيون الشعوب»؛ ولكنهم يفترقون عنه بناءً على اعتقادهم في حاجة الناس إلى الدين. وعلى هذا،

فلم يكن مستغرباً أن «تسارع المجموعة إلى تبني أعمال أوزقان ومؤلفاته بوصفه دليل عمل أساسياً لها» (89).

والهدف الذي أعلنته الحركة كان واضحاً؛ فهي تطمح إلى إقامة "يوتوبيا" (جمهورية فاضلة) شيوعية تستمد شرعيتها من الإسلام؛ وتقر في الوقت نفسه بالتوحيد والنبوة، المبدأين الأكثر أهمية في العقيدة الإسلامية. ومع تسليم المنظمة بأن الله هو خالق الكون، فإنها ترى أنه قد وضع عن قصد وتصميم قانون التطور التاريخي. ومن بين كل الأفكار الإنسانية العلمية، نجحت الماركسية دون غيرها في استيعاب جوهر هذه المعجزة. وهو ما جعل الحركة تعلن عام 1980، دفاعاً عن موقفها الأيديولوجي، أن «الماركسية العلمية تتوافق مع الإسلام الحقيقي» (Abrahamian 1982b, quoted on 93)؛ وأن الأنبياء والرسل لم يبعثوا بصورة منتظمة إلا للوقوف إلى جانب البشر في نضالهم من أجل حياة أفضل؛ وهي التي يمكن أن تتحقق من خلال العيش في ظل «نظام التوحيد»، الذي يُعرّف بأنه «المجتمع اللاطبقي الخالي من الفقر والفساد والحرب والجور والظلم والاضطهاد» (93).

والنصوص الدينية، كما تراها منظمة مجاهدي خلق، لم يُقصد بها شرح طبيعة هذا العالم أو تفسيرها، ولكن أريد بها تغييره. وفي مؤلف من مجلدين صدر عنها تحت عنوان **چگونه قرآن بياموزيم** (كيف يتعلم المرء القرآن؟)، تنتقد المنظمة المنهج التقليدي الذي طال به الزمن في تفسير القرآن، داعية إلى وجوب تحويل علم التفسير إلى جهد يستهدف كشف المضمون الثوري للنص القدسي، والمساعدة على صياغة برنامج عمل. وعلاوة على ذلك، فإن المنظمة تؤوّل مفاهيم وأفكاراً إسلامية أخرى في ضوء النظريات الثورية. والجدول (2-3) يعرض خريطة شاملة لتفسيرات الحركة وتأويلاتها.

وعلى الرغم من الدور الرئيسي الذي لعبته كل من حركتي حرية إيران ومجاهدي خلق في قيام الثورة الإسلامية، فقد قُطع عليهما طريق المشاركة في النظام الجديد؛ وذلك لأن الفهم

الذي تتبناه كل منهما للإسلام يتناقض والفهم التقليدي السائد في إيران. فقد عُدت معتقدات الأولى ليبرالية أكثر مما ينبغي، فيما وُصفت آراء الثانية بأنها راديكالية أكثر مما ينبغي. ومهما يكن، فإن دور حركة حرية إيران كان أكبر شأناً في تيسير مهمة الثوريين الإسلاميين، لأن كبار أعضائها هم الذين شكّلوا الحكومة المؤقتة بعد الثورة مباشرة؛ بيد أن الحركة لم تكن راديكالية بما يكفي في المنظور الثوري للحركة الإسلامية، فجاء قرار منعها.

الجدول (2-3)

تفسيرات "مجاهدي خلق" الثورية للمفاهيم الإسلامية

المفهوم	تفسير الفكر التقليدي	تفسير مجاهدي خلق
التوحيد	الإيمان بالله الواحد	مبدأ المساواة المطلقة
العدل	الصلاح	العدالة
النبوة	التذكير بالعهد	عامل (قوة) تغيير
الإمام	"حجت" (أي حجة من الله)	قائد كارزمي (ذو شخصية مؤثرة)
الجهاد	بذل الجهد	الكفاح
الاجتهاد	التفكير الاستدلالي المستقل	الدعوة الثورية
المؤمن	المؤمن بإله واحد	محارب من أجل العدالة
المستضعفون	الجماهير الخانعة	أمة مضطهدة

المصدر: مستقى من منشورات حركة مجاهدي خلق.

ومن جهة أخرى، كان دور مجاهدي خلق فائق الأهمية في الأيام الأخيرة من عمر النظام القديم؛ غير أنها جوبهت بتحديات أكثر، جراء مسارعتها للالتحاق بمعسكر المعارضة، فبات أعضاؤها عرضة للعقاب والنفي. وإذا كان الشاه قد وصم أنصار هذه الحركة بأنهم «الماركسيون الإسلاميون»، فقد اعتبرت الجمهورية الإسلامية أن أفكارهم مدنسة وانتقائية. والاقتباس الآتي يعرض الصورة التي ألصقها خميني بهم يوم فرض الحظر على الحركة:

> عندما كنت في النجف، جاؤوا [ممثلو حركة مجاهدي خلق] محاولين خداعي أنا أيضاً. بعضهم قال إنهم مكثوا قرابة خمسة وعشرين يوماً... وقد استمعت لما أرادوا قوله؛ فأسهبوا كثيراً في الإشارة إلى القرآن وإلى نهج البلاغة... واقتنعت وقتئذ أنهم إنما يبغون القضاء علينا باستخدام القرآن ونهج البلاغة. (*Ettela'at*, June 26, 1980, 10)

وثمة مؤسسات ثقافية ودينية كان لها أعظم الأثر في مرحلة التهيؤ للثورة؛ ومن بينها: المدرسة العلوية الثانوية، وحسينية الإرشاد، وهي المؤسسة الفريدة من نوعها، والتي تميزت بأداء دور ذي طابع ثنائي؛ وهو ما جعلني أخصها بالذكر لأنها لم تكن مؤسسة دينية أو عصرية بالكامل، بل جمعت مزايا هذه وتلك في آن معاً. فهي تقليدية من حيث إنها أُنشئت أساساً للارتقاء بالعقيدة الإسلامية؛ وهي عصرية لأنها أمست مجمعاً يضم مساجد، وقاعات للمحاضرات، ومسارح مزودة بأحدث المعدات والأجهزة التقنية. وهي إضافة إلى ذلك ليست مسجداً وليست حسينية بالمعنى التقليدي لهاتين المؤسستين. فالحسينيات هي أماكن لقاءات دينية تقام عادة بصورة مؤقتة خلال شهر محرم (أول شهور التقويم الهجري) إحياءً لذكرى استشهاد الإمام الحسين عام 680 للميلاد؛ في حين أن هذه الحسينية قد أُنشئت لتكون دائمة، وأنموذجاً أصيلاً لهذا النوع من الحسينيات، وأكثرها أهمية.

تأسست حسينية الإرشاد عام 1957، ومابرحت تؤدي وظائفها حتى الآن، لتتحول إلى رمز ديني وثقافي مهم. ويقع المبنى الجميل الذي تشغله الحسينية في أحد الأحياء المترفة شمالي طهران؛ وقد امتزج في عمارته الفن الإسلامي التقليدي بالتقنيات الحديثة. وكان يراد لهذه الحسينية تحديداً «أن تكون منبراً يمكن من خلاله الأخذ بيد الإيرانيين إلى إحداث تغيير جوهري في شؤون مجتمعهم» (Chehabi 1990, 202). والاسم الرسمي الذي أطلق على هذه الحسينية هو "المؤسسة الخيرية التعليمية العلمية الدينية لحسينية الإرشاد". ومع ذلك، فإن برنامج نشاطاتها يولي اهتماماً وتركيزاً كبيرين على الدعوة للإسلام ونشره بين أبناء الجيل الجديد من الإيرانيين.

ولربما كانت "أكاديمية أفلاطون" ماثلة في أذهان مؤسسي الحسينية بأنها مكان يحظى فيه الناس بالمعرفة، والهداية لأرواحهم؛ وكان يؤمل لهذه الأخيرة أن تتحقق من خلال

إلقاء المحاضرات بشكل منتظم، وإجراء "أبحاث في العقيدة الإسلامية"، وإصدار المطبوعات، ودراسة "التيارات الفكرية الاجتماعية-الدينية"، وإعداد مناهج تعليمية لتدريس المواضيع الدينية وتلك المتعلقة بالعقيدة، والمساعدة على إقامة معاهد تعليمية، بدءاً برياض الأطفال حتى المدارس الثانوية، وعقد "حلقات نقاشية" يتم فيها تناول قضايا ذات صلة بالدين، موجهة بشكل خاص لقطاع الشباب (*Seyri dar* 2003, 245-247).

ومن المهم أيضاً الإشارة هنا إلى أن الحسينيات، مقارنة بالمساجد، تعد من مراكز التجمعات الدينية الأكثر شعبية واكتظاظاً بالحاضرين؛ فهي من ثم أقل خضوعاً لهيمنة المؤسسة الدينية. وهي الحسينية ذاتها التي أمست منبراً يعرض شريعتي من خلاله مفهومه الأيديولوجي للإسلام، ومركزاً لتبادل الأفكار ووجهات النظر، وتجنيد ناشطين ثوريين. وكان بين من استقطبتهم هذه المؤسسة كثير من طلاب المدارس الخاصة الجديدة، ومنها تحديداً المدرسة العلوية الثانوية.

تأسست المدرسة العلوية الثانوية على يدي علي أصغر كرباسجيان ورضا روزبه (1921-1973)؛ والأول، وهو أحد مساعدي بروجردي، كان مسؤولاً عن مراجعة وتنقيح ما يسمى "الرسائل العملية"؛ وهو عبارة عن كتيب توجيهي يفترض بأي رجل ديني قيادي إعداده كي يستفيد مريدوه منه في أداء مهامهم الدينية. وقد دفعت التراكيب اللغوية المعقدة التي تميزت بها هذه الكتب بآية الله بروجردي إلى الترخيص بإجراء عملية المراجعة هذه. وفي هذا السياق، بذل كرباسجيان جهداً مميزاً لإنجاز هذه المهمة إلى الحد الذي أكسبه لقب "العلّامة"؛ فصار يعرف من ثم باسم "العلامة كرباسجيان". وفي مطلع الخمسينيات، انتقل كرباسجيان إلى طهران؛ وهناك نسب إليه قوله: «ينبغي علينا أن ننتقل بالدين إلى المدارس، بدلاً من أن ننتظر قدوم الطلبة إلى الجوامع» (Sarza'im 1381/2002, 12).

أما روزبه فكان مدرساً في أحد مدارس مدينة زنجان الثانوية، حيث التقى كرباسجيان ليصبحا صديقين في الحال. وكان روزبه واحداً من الطلبة المتفوقين، وأجاد

دراسة الفيزياء الحديثة؛ وعمل موظفاً في وزارة التربية الإيرانية. وقد جمعت الرجلين أرضية مشتركة عندما استهدفا تأسيس مدرسة عصرية تتولى تخريج طلبة على قدر كبير من التعليم الجيد، والتربية الدينية القوية الأسس؛ ويؤخذ فيها التحصيل الأكاديمي على محمل الجد. غير أن ما كان يعامل بجدية أكبر هو مسألتا غرس الدين في المجتمع، وتعلم السمات والخصائص الثقافية للشعوب والمجتمعات الأخرى. وقد حالف النجاح المدرسة العلوية الثانوية في بلوغ كلا الهدفين.

ومن الناحية الأكاديمية، عُدت هذه المدرسة هي الفضلى في العاصمة، حتى صارت تنافس مثيلاتها من المدارس الأخرى، كمدرسة البورز الثانوية (أنشأها الأمريكيون عام 1973)، التي اعتبرت وقتذاك الأرض الخصبة لتنشئة أبناء طبقة النخبة الإيرانية (Musavi-Makoei 1376/1998, 12–14). وقد خرَّجت المدرسة العلوية الثانوية عدداً من كبار أعضاء النخبة السياسية في الجمهورية الإسلامية؛ وكان مؤسسا المدرسة قد أطلقا عليها هذا الاسم تيمناً بالإمام عليّ، مؤسس المذهب الشيعي وأول قادته، وتأكيداً لولائهم لآل بيت النبي. ومع هذا، فالمدرسة تبنت مناهج على مستوى عال من التعددية والحداثة؛ حتى إن أحد الباحثين كان قد شخّص ستة مواضيع تناولت الدين في جوانبه الأخلاقية، والعلمية، والاجتماعية، واللاهوتية، والأيديولوجية، والسياسية (Sarza'im 1381/2002, 18).

وإذ تعين عليها مواجهة عدو مشترك، وأعني به مشروع الحداثة الذي تبنته العائلة البهلوية، فقد بات لزاماً على كل منهج من هذه المناهج الدينية احتمال الآخر، بل حتى التوصل إلى نقاط التقاء مشتركة. ولم تنسحب هذه الحال على طلبة هذه المدرسة الثانوية فحسب، بل كذلك على طلبة الحوزات العلمية الذين صاروا يقضون عطلاتهم الصيفية فيها لدراسة العلوم الحديثة؛ ومن بين هؤلاء عديد ممن شغلوا فيما بعد مواقع قيادية رفيعة في الجمهورية الإسلامية. وبرزت في الوقت عينه ظاهرة الوفاء المطلق لمبادئ الإسلام وتعاليمه، ناهيك عن شيوع الاقتناع بأن المرء بمكنته أن يكون بارعاً في التقنيات الحديثة من غير أن يكون ملزماً بتقبل ما يقترن بها من قيم ومُثل.

وقد تمحور البناء التنظيمي للمدرسة حول ثلاثة عوامل وغايات رئيسية: أولها وأكثرها شيوعاً الرأي القائل بأن الطالب يمكن أن يكون "عصرياً" من دون أن يضر هذا بقيمه الثقافية والدينية. وثانيها الولاء القوي للمبادئ الأساسية لمذهب التشيع، وبخاصة نظرية ظهور المهدي (الرمز المستقى من المسيحية للإمام الشيعي الثاني عشر). و"من حيث الجوهر"، فإن تأسيس المدرسة العلوية الثانوية «اعتبر استجابة للهاجس المتمثل في ضرورة اتخاذ التدابير اللازمة استعداداً لقدوم المهدي حال ظهوره» (23). ولعل الأهم من هذا ما ذكره أحد مدرسيها، وكان وثيق الصلة بكرباسجيان، من أنه «قد أنشأ المدرسة انطلاقاً من الفرضية القائلة بأنه حالما تصبح مقاليد السلطة في أيدي إيرانيين إسلاميين، تبرز الحاجة إلى عناصر تكنوقراطية تمتلك مختلف القدرات والإمكانات» (فقيهي 1992، مقابلة).

وثالث هذه العوامل الاعتقاد السائد في انتهاء المدرسة إلى عالم "النخبة". وانطلاقاً من الرأي القائل بأنه ليس كل امرئ جديراً بأن يحظى بالمعارف وبالاستقامة والورع، فقد حرص معظم المدارس من هذا النوع على وضع شروط وإجراءات خاصة لانتقاء الطلبة المقبولين، واشتراط توافر مؤهلات معينة لقبولهم. وفي سياق التبرير لهذه التدابير، يقول أحد العاملين في المدرسة: «إن ثمة حدوداً لمواردنا وطاقاتنا؛ لذلك بات لزاماً علينا التيقن من جدارة الطلبة بجني ثمار هذه الموارد» (نقلاً عن: Sarza'im 1381/2002, 40).

ولم يمض سوى وقت قصير حتى أمست هذه المدارس موضع اهتمام العائلات الموسرة والمعروفة بنشاطها السياسي. فبما أن حياة المنشق السياسي تفتقر إلى الاستقرار والتنظيم، فإن مدارس كالمدرسة العلوية الثانوية توفر بيئة آمنة لأبناء الناشطين السياسيين؛ كما أنها تحرص على تنظيم نشاطات رياضية واجتماعية لاصفيّة، بقصد توثيق الصلة ما بين الطلبة، وجمعهم في إطار شبكة أُحسن تنظيمها. وعلى سبيل المثال، فإن علاقات تعاون واسعة النطاق مابرحت حتى اليوم تجمع بين خريجي هذه المدرسة ومثيلاتها من المدارس الخاصة. بل إن هذه المدارس باتت في إيران ما بعد الثورة توصف تهكماً بأنها «مدارس وزراء المستقبل». ومهما يكن، وسواء التحق خريجو هذه المدارس بوظائف حكومية أو

اتجهوا للعمل في القطاع الخاص، فهم في الحالين قد بلغوا مستوى رفيعاً من النجاح والنفوذ. ولعل الاسم الأبرز بين خريجي المدرسة العلوية الثانوية هو عبدالكريم سروش، الذي امتهن لاحقاً التدريس فيها أيضاً.

وبالتضافر مع المؤسسات والجماعات المشار إليها آنفاً، فإن المدرسة العلوية الثانوية كان لها الدور الأكبر في إعداد ثوار المستقبل وصقل قدراتهم. وقد أسهمت كل تلك المؤسسات والجماعات مجتمعة، علاوة على هذا، في توفير التسهيلات التنظيمية اللازمة لمد قنوات الاتصال وعقد التحالفات بغية التصدي لجبروت الدولة البوليسية المتعاظم، والجهاز "السافاك" السيئ الصيت.

ويمكن القول إجمالاً إن الأصوات التي انطلقت من طهران وقم على حد سواء قد حولت الخطاب الإسلامي إلى نزعة راديكالية ثورية. ولا ريب في أن الحماسة الثورية التي هيمنت على الجيل الثاني قد استقطبت مؤازرة أعداد كبيرة من الإيرانيين ممن استهوتهم حركات التحرر، ومناهضة الإمبريالية، وتلك التي تتبنى مذهب "المحلية". ولقد كان من سوء الحظ أن تعتقد القوى والحركات الثورية فعلاً أن علاقات الأخوة، إذا ما اقترنت بنظرياتها المتعلقة بالثورة الإسلامية، والدولة، والحكومة، يمكن أن تخلق أمة في وحدة سياسية منظمة ومتناغمة المكونات إلى الحد الذي يجعل الجميع يرحب بهذا النظام الجديد، بما في ذلك العلمانيون والملحدون.

ولنأخذ مثلاً مناسباً حالة صادق قطب زاده. فقطب زاده هذا كان عضواً ناشطاً في تجمع المنشقين السياسيين خارج إيران؛ وأصبح في باريس من أعوان خميني المقربين، وعاد إلى إيران برفقته، وارتقى سريعاً إلى منصب وزير الخارجية في حكومة الثورة. ويوم حطت طائرة خميني في طهران في شباط/ فبراير 1979، كان قطب زاده أحد آخر من غادر الطائرة. وعند مدخل المطار سئل الرجل عن المصير الذي قد يؤول إليه الإيرانيون العلمانيون الذين لم يقروا بنظام الجمهورية الإسلامية؛ فأجاب بأنهم سيتقبلون النظام الإسلامي حالما يفهمونه على حقيقته.

والإيرانيون الذين كان يفترض بهم الأخذ بالنظريات الكبرى التي خرج بها الجيل الثاني، قد وجدوا أنفسهم في مواجهة تحديات جسام. فعلى الصعيد الداخلي، ثمة ثلاثة تحديات مهمة -على أقل تقدير- لم تتح لمشروع التحديث الإيراني العودة إلى مساره الطبيعي، وتشكيل دولة متوازنة الأركان. أحد هذه التحديات تمثل في الإرث الذي خلّفه برنامج التحديث الزائف الذي أطلقته السلالة البهلوية؛ وهو الإرث الذي قطع الطريق على تحقيق أي شكل من أشكال الأصالة والموثوقية، أو أي مقاربة جمعية شاملة. وعلى حد تعبير أصغر شيرازي، عالم السياسة الإيراني، فإن «التركة السياسية للنظام الشاهنشاهي تتجلى للعيان في منظومات قيمية، من قبيل إعطاء الأولوية للسياسة؛ وقصر المنافع السياسية والاقتصادية على فئة مخصوصة؛ والتسلطية المطلقة؛ والميل إلى التضخيم gigantism» (Schirazi 1993, 76). وفي الاتجاه نفسه، فإن ما أسهم في تعزيز قوة الثوريين هي السياسات الشمولية، وحصر المكاسب في شرائح محددة، والسلطة الاعتباطية، ووضع أهداف عسيرة على التحقيق.

وفي سياق التحدي الثاني، فإن آثار معركة الأفكار الموجهة ضد التحالف غير المقدس بين تيار التحديث الزائف داخلياً، وتيار الاعتماد على أمريكا خارجياً، (المعركة التي تمخضت عن ظهور جبهة موحدة نسبياً للقوى المناوئة للنظام السابق)، قد امتدت لتصيب جماعات متنافسة لم تكن تتبنى الإطار الفكري ذاته و"قواعد اللعبة" نفسها. ومن ثم فإن العملية الأولية الرامية إلى توحيد المقاربات والاستراتيجيات في إطار معركة الأفكار تلك، تحولت إلى معركة دموية وصفرية المحصلة بين الرؤى التي تحمل تصورات مختلفة تجاه العالم. فكان أن حلَّ الصراع على السلطة، وأعمال الترهيب، وحملات الاغتيالات، محل العلاقات القائمة على الاحترام المتبادل التي ما كانت الثورة ذاتها لتنتصر أصلاً من دونها. وبحلول خريف عام 1982، دان الانتصار للإسلام "الفقهي"، فأزاح من طريقه القوى العلمانية جميعاً، أو أولئك الذين لم يتبعوا "النسخة" الفقهية للإسلام. وظل مير حسين موسوي يشغل منصب رئيس الوزراء عقداً كاملاً؛ وفي آخر الأمر جرى إلغاء هذا المنصب من هيكل الدولة كلياً.

أما التحدي الثالث والأخير فهو بروز سياسات إسلاموية على أنها ناتج عرضي للتحدي الثاني، اتسمت هي الأخرى بالحصرية والتسلطية المطلقة، شأنها في ذلك شأن سياسات السلالة البهلوية. فالإسلامويون قد أسسوا لما أسماه أحمد فرديد، أستاذ الفلسفة الجليل الراحل وأحد أقوى أنصار الفيلسوف هيدجر، بـ«الديمقراطية العمودية» (فرديد 1983، مقابلة). فالنظام الفاشي والاستبدادي والأيديولوجي والعسكري (بمعنى من المعاني) الذي أنشأه الإسلاميون لم يتح المجال إلا لنوع واحد فقط من السياسات (أو السياسات المصطنعة)، وتلك هي السياسات التي تنبثق من أعلى (السلطات العليا). ولم تبق هناك سوى فرصة ضئيلة متاحة أمام "الأصوات الأفقية"، كما يسميها فلاسفة السياسة (Elshtain 1993, 133)، للتعبير عن نفسها من خلالها.

وسرعان ما أضحى جلياً ضيق صدر الثوار المتعصبين حيال العناصر الذين لم يقروا بنظرية خميني؛ بمن فيهم صادق قطب زاده نفسه الذي أعدم شنقاً. وبكلمة أخرى، فإن البعد السياسي الثوري قد نزع عن الخطاب الإسلامي كل ما فيه من عمق؛ فجعل حركة الإحياء الإسلامي برمتها ميداناً سريع التأثر بالمغامرات الطائشة، والنزعات الانتهازية الوصولية، والتيارات الراديكالية.

وازدادت هذه الصورة وضوحاً في العقود اللاحقة، عندما صارت الأيديولوجيا الإسلامية ترتبط ارتباطاً مباشراً بالسلطة وبالمصالح السياسية؛ لا بل أمست أداة من أدوات التطرف والعنف السياسي. وسأنتقل فيما يأتي للبحث فيما أدى إلى اختزال الأيديولوجية الإسلامية على هذه الصورة.

الفصل الثالث

الجيل الثالث

سياسات الإسلاموية، 1989-1997

> إذا ما ذهب دين من الأديان، أو زعيم ديني ما، إلى اعتبار نفسه نائباً عن الله، مفوضاً بمهمة تأسيس سلطته على الأرض والبشر ... متجاهلاً احتياجات الإنسان الدنيوية وحقوقه من حيث هو إنسان، فسوف يتسبب هذا حتماً في إشاعة الاستعباد والعنف.
>
> مهدي بازركان، شوراى انقلاب ودولت موقت (مجلس قيادة الثورة والحكومة المؤقتة)، 1362/ 1983

«لقد انتقلت روح الله إلى الملكوت الأعلى»؛ بهذه العبارة أعلنت الإذاعة الإيرانية نبأ وفاة خميني يوم الأحد، الثالث من حزيران/ يونيو 1989. وليس خافياً تلاعب المذيع بالألفاظ؛ إذ إن «روح الله» هو الاسم الأول لخميني. وخلافاً لما كان يعتقد أصلاً، فقد أثار التعامل مع موت خميني مصاعب وتحديات هائلة. ومع أن عمليتي تسمية خليفته ونقل السلطة قد أنجزتا بسلاسة ويسر، إلا أن قضية مأسسة الجمهورية الإسلامية، في عهد ما بعد خميني، كانت أصعب كثيراً، وماتزال تتكشف فصولاً حتى وقت إعداد هذا البحث.

ومع شدة الحزن على فقدان خميني، فقد كان هناك كثيرون يعدونه القوة الدافعة لحركة الإسلام السياسي؛ وذهبوا إلى اعتقاد أن موته سيضع حداً للسياسات الراديكالية والثورية. بل تعزز هذا الاعتقاد عندما تعهد رئيس الجمهورية الجديد علي أكبر هاشمي رفسنجاني (الذي دامت رئاسته للمدة 1989–1997) بانفتاح إيران أمام الغرب، وإشاعة أوضاع طبيعية لولادة "الجمهورية الثانية"، حسب وصف البعض لولايته (Ehteshami 1995, 27–44). بيد أن عمر "الفرحة" لم يطل سوى ثلاث سنوات؛ فقد أثبت ما تكشف من أحداث أن وفاة

خميني لم تكن إلا إعلاناً عن رحيل حاكم كهنوتي، وليست إيذاناً بانتهاء ثورة. ويتناول هذا الفصل ظهور الجيل الثالث الذي جاهر بالخطاب الإسلامي باعتباره جماعة راديكالية ربما جاز لنا وصفها بصفة "الإسلاموية". وأفرادها قد وجدوا في خميني رمزاً راديكالياً، يضمر عداءً شديداً للغرب، فأرادوا اقتفاء نهجه هذا.

على الرغم من أن خميني مات ميتة طبيعية نجمت عن إصابته بسرطان المعدة، وعن مشكلات في القلب، فإن لوفاته أهمية كبرى من الناحية التاريخية؛ فخميني، وعلى مدى وقت طويل، هو الزعيم الإيراني الوحيد الذي يلقى حتفه لأسباب طبيعية بينما هو في سدة الحكم. فالملك ناصر الدين شاه قد اغتيل برصاصة قاتل؛ ومات كل من محمد علي شاه، وأحمد شاه، ورضا شاه، ومحمد رضا شاه في مكان ما خارج إيران شريداً مجرداً من السلطة. وفي القرن العشرين، محمد مصدّق وحده هو من مات ميتة طبيعية (في عام 1967)؛ ولكنه مات وهو رهن الإقامة الجبرية في منزله، ولم يسمح لأحد بإظهار الحداد عليه علناً.

أما خميني فحالة مختلفة؛ ففي أعقاب وفاته عبّر الناس عن حزنهم بشدة ومن دون قيود حتى بلغ بهم حد الجنون. فقد حال طوفان من الأجساد البشرية التي تجاهد للاقتراب من كفنه، وفيض يتدفق من مشاعر كُبتت قرناً من الزمن، دون إجراء مراسم التشييع والدفن المعتادة. فما كان من الحكومة إلا التجاوب مع هذا الحدث المباغت وغير المسبوق. وعلى رغم التقليد الإسلامي الذي يقضي بدفن الميت في الحال، فقد جرى عرض جثمان خميني داخل صندوق زجاجي مبرّد لثلاثة أيام عبّر خلالها عامة الإيرانيين عن مشاعر الحزن أمامه. وحتى ذلك الوقت، وعندما أزفت أخيراً ساعة دفن الجثمان، فقد استحال على موكب التشييع شق طريقه وسط أمواج هائلة من الشهود والحزانى؛ فجرى لذلك نقل الجثمان بطائرة عمودية؛ ليسقط ثمناً لكل هذا عشرة قتلى وقرابة عشرة آلاف جريح. ولم يحل دون تمزيق جثته أشلاءً من طرف أتباعه المفجوعين إلا وضع حاوية ثقيلة فوق القبر جيء بها باستخدام رافعة. وقد تسنى لي أن أرقب ضريحه وهو يقام بسرعة فائقة؛ فمشهد البناء كان يتغير إلى حد كبير من ساعة إلى أخرى؛ والشاحنات والجرافات والآليات الثقيلة تواصل عملها وسط الحشود الكبيرة من الزائرين.

وعلى كل حال، فقد جاء موت خميني ليضع بقاء الدولة التي تركها وراءه على محك اختبار. ولعل ما يثير الدهشة مسارعة الحكومة بعد إذاعة نبأ الوفاة مباشرة إلى الإعلان عن وقف جميع النشاطات والفعاليات ذات الصلة بهذا الحدث. وحين امتثل الناس على نطاق واسع لهذا الطلب، بدأت الأوضاع تخف حدة. وكان مقرراً لي أن أحضر يومئذ اجتماعاً يعقد في معهد الدراسات السياسية والدولية، الذي يقع شمالي طهران، على مقربة من مكان إقامة خميني. ولكن اجتماعات كهذه ألغيت جميعاً، بما فيها ذاك الذي كنت سأحضره. وبدافع من الفضول، عزمت على التوجه بسيارتي إلى موقع المعهد؛ ولكنني حين اقتربت منه وجدت حشوداً قد تجمهرت هناك، وتسببت في وقف حركة السير تماماً وقطع كل الطرق المؤدية إليه. ومع مرور الوقت في ذلك اليوم، وتدفق جموع الناس باتجاه محل سكنى خميني، استردت الحكومة ثقتها بنفسها. فخميني، كما يراه كثيرون، كان مسؤولاً عن مواصلة الحرب (الإيرانية-العراقية)، وتأجيج الحماسة والاندفاع الثوريَّين. وكان يفترض بموته أن يجلب الهدوء والسكون؛ ولكنه بدلاً من ذلك فتح الباب أمام نمط جديد من أنماط الراديكالية؛ نمط باتت معالمه تتكشف صراحة خلال التسعينيات، ليمسك أنصاره بزمام السلطة عام 2005، وليظل يلقي بظلاله على السياسات الإيرانية بعامة.

وأولئك الذين حسبوا أن خميني كان رمزاً للمد الثوري في إيران، صار عليهم التراجع عن اعتقادهم هذا؛ وذلك لأن وفاته، خلافاً لتوقعاتهم، قد أطلقت العنان لجيل ثالث من الإسلاميين الإيرانيين ليبسط سلطته؛ جيل يرى في الثورة ظاهرة كونية ضد الإلحاد؛ ولا بد من أن تتواصل حتى يُقضى على "التحلل والفساد". فمن هم أفراد هذه الجماعة؟

كنت في مناسبات شتى بعد عودتي إلى إيران عام 1986 قد التقيت بعضهم؛ ولكن المرة الأولى التي راقبت عدداً منهم عن كثب كانت في صيف عام 1989، يوم «تجرع [خميني] كأس السم»، ليصف بهذا قبوله بقرار مجلس الأمن الدولي رقم 598 الذي أنهى الحرب الإيرانية-العراقية. وكنت يوم قُبل القرار موجوداً في مقر هيئة الدعاية الحربية؛ وعندما

أعلنت الإذاعة الإيرانية النبأ، خيم صمت مطبق على القاعة. ومع أن رسالة خميني التي بثتها الإذاعة كانت مطولة، إلا أن ما أذهلني هو ردة فعل الحاضرين، ومعظمهم كان مسلحاً. فقد كانت دموعهم تنهمر وهم يصغون للرسالة، بينما طغى الوجوم على وجوههم ممزوجاً بنظرات تأمل وتصميم، وبمشاعر السخط والغضب. وبعضهم كانت أمامهم قصاصات من ورق يخطون عليها ملاحظاتهم؛ وحين ألقيت نظرة عليها وجدت أن ما كتبوه يعبر عما كان يعتمل في قرارة أنفسهم من مشاعر التوجس والقلق. فكان من بينها: «أنتَ مني الروح يا خميني»؛ و«أموت فداءً لك في أي وقت»؛ و«أنا نصيرك الوفي دائماً وأبداً»؛ و«ثورتك مستمرة حتى عودة المهدي»؛ و«عاش خميني»؛ و«أنت روح الله»؛ وما شابهها من عبارات التعاطف والتمجيد. فتجرُّع «كأس السم» إذاً كان يعني ما هو أكثر من قبول قرار الأمم المتحدة؛ فهو قد حرر طاقات الجماهير الإيرانية الهائلة، والتي امتدت عملية تعبئتها عقداً من الزمن. ومادام خميني حياً فقد كان قادراً، بفضل كارزميته، ومكانته الرفيعة، وصيته الثوري، على التعامل مع هذه الجماهير والتحكم بها وإشاعة الطمأنينة في نفوسها. أما وقد مات، فعصر الفوضى الثورية قد ولد.

البيئة السائدة

على الرغم من أن خميني قد نجح في إجبار الغربيين على الرحيل خارج البلاد، وفي وصم السلالة البهلوية بالعمالة للنفوذ الأجنبي، فإن النظام الذي أقامه ظل بحاجة إلى من يحافظ عليه ويدافع عنه. وعلى الرغم من أن الدولة التقليدية ضمنت سيطرتها على النظام الجديد في أعقاب الثورة، فإن قوى التجديد الإيرانية كان لها انتصارها الخاص بها. فقد أعادت الثورة الحياة لسياسات التحديث التي كانت برامج "الحداثة البهلوية" قد حرفتها عن مسارها ودفعت بها جانباً. وهكذا، فإن الجمهورية الإسلامية الإيرانية جاءت إلى الوجود وهي محمّلة بحالة من التناقض تأصلت فيها، ولم يكن غير وجود خميني ليمنع تفجرها في العلن. وفي محاولة لعرض هذا التناقض يمكن القول إن دولتين اثنتين كانتا قد تشكلتا جنباً إلى جنب رويداً رويداً، في إيران وفي إطار الدستور ذاته. فقد اجتمع كل من

الفقيه (أو القائد)، ومجلس صيانة الدستور، ومجلس الخبراء، ورجال الدين التقليديين، وبضع شرائح من البرلمان الجديد (مجلس الشورى الإسلامي)، لتشكل النموذج التقليدي للإسلام؛ وفي المقابل صارت قطاعات من السلطات الثلاث في الحكم، وطبقة المثقفين الجديدة، ورجال دين إصلاحيون، وجماعات نسوية وطلابية، وغالبية وسائل الإعلام، تجسد الصيغة الجديدة للإسلام والدولة.

وعلى كل حال، فإن تكشف معالم هذه الدولة "المزدوجة" لم يكن واضحاً ومباشراً؛ فأحد العوامل التي تسببت في تأخير هذه العملية وتعقيدها هو الحضور المؤثر لخميني من حيث هو رمز كبير طاغ في المشهد الإيراني. فما بقي حياً وفي أوج قوته، فإن كارزميته الشخصية هي التي تقيم الحدود التي تمارس اللعبة السياسية داخلها. بل إن خميني نفسه أدى دوراً يتسم بالتناقض داخل هذه النزعات والتيارات المتضادة. فهو من جهة عبّر عن ولائه العميق للدولة التقليدية؛ ولكنه من الجهة الأخرى كان يتطلع إلى تحديثها بما يجعلها متناغمة مع العالم المعاصر؛ وهو بذلك قد ساعد قوى التحديث على البقاء والصمود. وشكّلت الحرب الإيرانية-العراقية (1980-1989) عاملاً آخر تسبب في تعطيل عملية بناء الدولة برمتها في حقبة ما بعد الثورة. وما إن انتهت الحرب ومات خميني حتى تفجرت نقاشات جادة دارت حول طبيعة النظام، وموقع الدين في المجال العام، والحداثة والتقليد، ورأس المال الأجنبي، ومساحة الحرية وحدودها، ووسطية النظام السياسي أو راديكاليته.

وقد جرت هذه النقاشات على خلفية حدثين متزامنين اثنين: الأول هو الذي تمثل في تقوية ركائز عملية التنمية الاقتصادية والإعمار والتحديث، والذي جرى التعبير عنه من خلال نشر مؤلَّف بعنوان: **ياد آورى فجر** (تذكُّر الفجر)، والذي حمل عنواناً فرعياً: «المناسبة الذكرى العاشرة للثورة». وقد انطوى الكتاب على دعوة لتعزيز عملية مراجعة الذات، وعرض تحليلاً نقدياً لكل من الثورة نفسها وولاية رفسنجاني الرئاسية، التي باتت تعرف بأنها «دولة البناء». أما الحدث الآخر فهو عودة المقاتلين وأسرى الحرب والعناصر الثورية الأشد حماسة، من «ساحة المعركة بين الحق والباطل» وميدان حرب «الإسلام ضد الكفر».

وتتمثل المفارقة هنا في أن عملية تعديل الدستور التي جرت عام 1989، والتي صممت بقصد زيادة فاعلية الدولة وكفاءتها، قد ساعدت على تعزيز ذينك التوجهين؛ إذ اشترط التعديل في آن معاً، تقوية كفاءة الدولة، وترسيخ مبدأ الحكم المطلق للفقيه. وفي الوقت الذي أصبحت فيه البيئة السائدة في إيران أكثر تعقيداً وأصعب مراساً، كانت الأوضاع العالمية تشهد تغيرات جذرية. فعالم القطبية الثنائية المستقر نسبياً لم يعد قائماً مع انتهاء الحرب الباردة، وأرست العولمة قواعدها وأسسها، والتهبت أوضاع المنطقة من جديد حين غزا العراق دولة الكويت، ليأتي بالوجود العسكري الأمريكي قريباً من حدود إيران. وتغيرت أيضاً الأجواء الفكرية في إيران، وازدادت قتامة عندما أثارت هيمنة القوى الإسلامية الراديكالية على مقاليد الأمور في البلاد موجةً اغتيالات جماعية للمفكرين الإيرانيين؛ مع أنها أفضت في الوقت عينه إلى انطلاق خطاب جديد يدور حول الديمقراطية والإصلاح.

البيئة الداخلية: هيمنة اليمين المتشدد

إن ظواهر من قبيل تشكل الفصائل والأحزاب والتيارات السياسية، تعد ظواهر طبيعية في كل دول العالم وأممه؛ بيد أن أنصار الثورة الإسلامية ودعاتها ما انفكوا يتباهون بـ«وحدة رؤيتهم»، وتلاحم صفوفهم، والتعاون القائم فيما بينهم. ويوم دانت السلطة لهؤلاء في إيران، كانت النزعة التحزبية قائمة بالفعل، ولكنها تنامت بشكل خاص في السنوات الأخيرة من عمر خميني، وفي أعقاب تفكك الحزب الجمهوري الإسلامي في الأول من حزيران/ يونيو 1987، بوصفه مظلة ينضوي تحتها عديد من الحركات والتنظيمات على اختلافها. وسرعان ما مهدت الجماعة الرئيسية في هذا الحزب -وهي رابطة علماء الدين المناضلين (جامعه روحانيت مبارز)- الطريق لولادة مجمع علماء الدين المناضلين (مجمع روحانيون مبارز). ففي آذار/ مارس 1988، أعطى خميني موافقته على تشكيل المنظمة الجديدة التي حددت العدالة الاجتماعية مبدأً أساسياً من مبادئ الإسلام وتعاليمه، واعترضت على إصرار المنظمة السابقة على الحاجة إلى إقرار الملكية الخاصة وتبني الرأسمالية.

ومع دخول الثورة مرحلة الشيخوخة فإن الأولوية أمست تعطى للقضايا والسياسات العملية على حساب الحماسة والتعصب الثوريين. ومن هنا، فقد دفعت انتخابات الدورة الثالثة لمجلس الشورى الإسلامي (البرلمان) عام 1988 بالمرشحين إلى تبني أحد هذين الموقفين. فعلى السطح كانت كفة الذرائعية هي المرجحة، وقد بدا أن الكل قد ضاق ذرعاً بالعناصر الثورية المتعصبة. وقد بشَّر مجيء رئيس جديد إلى السلطة عام 1989 بالانفتاح على الغرب، وإتاحة فرص أكبر أمام تبني منهج الاعتدال والوسطية.

والرئيس الجديد هذا كان علي أكبر بهرماني، الذي اشتهر باسم هاشمي رفسنجاني. ولد هاشمي رفسنجاني عام 1934 لعائلة تعمل في الزراعة في بلدة قريبة من كرمان، إلى الجنوب الشرقي من العاصمة طهران. وأصبح منذ نعومة أظفاره جزءاً من الحركة الإسلامية الإيرانية. وفي سن الرابعة عشرة من عمره توجه للدراسة في قم حيث جمعته مقاعدها بخميني، ليظل من أتباعه الأوفياء حتى مماته. ويتميز رفسنجاني، إضافة إلى ذلك، بعقلية تجارية متميزة؛ فاتجه صوب قطاع صناعات البناء، وصار في حوزته كثير من الأملاك والعقارات التي درت عليه ثروة كبيرة. وفي الستينيات من القرن الماضي دخل رفسنجاني عالم السياسة ومتاعبها إلى جانب خميني؛ فألقي به في السجن مرات عدة جراء موالاته خميني ودعمه حملاته الموجهة ضد النظام البهلوي خلال الستينيات والسبعينيات.

وواصل نجم رفسنجاني صعوده في ظل الجمهورية الإسلامية الجديدة؛ فكانت بدايته عضواً في مجلس قيادة الثورة، وأصبح نائباً أول لوزير الداخلية، ومن ثم وزيراً لها. وبوصفه أحد مؤسسي الحزب الجمهوري الإسلامي، فقد انتخب نائباً في البرلمان، وأصبح رئيساً له لولايتين (1980–1989). وجاء تعيينه من قبل خميني ليكون أحد أئمة صلاة الجمعة في طهران عام 1981، وليضع في متناوله منبراً يعم تأثيره البلاد بأسرها لطرح أفكاره ووجهات نظره من خلاله. وفي تشرين الأول/ أكتوبر من العام نفسه، عُيِّن رفسنجاني ممثلاً للقائد في المجلس الأعلى للأمن القومي؛ وفي تموز/ يوليو 1983، أصبح نائباً لرئيس مجلس الخبراء، وهو المنصب الذي ظل يشغله حتى عام 2006. حتى إنه عُيِّن خلال عامي 1988 و1989 نائباً للقائد العام للقوات المسلحة.

وفي عام 1989 انتُخب رفسنجاني رئيساً للجمهورية، بعد أن صوّت لصالحه ما يربو على 95٪ من الناخبين. ويصف رفسنجاني حكومته بأنها «ليست يسارية ولا يمينية؛ ولكنها بمعنى من المعاني تجمع بين الأمرين؛ وهي باختصار حكومة معتدلة» (نقلاً عن: Rahmani 1382/2004, 68). أما هو فيقدم نفسه ذرائعياً معتدلاً، زاعماً أن هذه المواصفات تقع في صميم التعاليم الإسلامية؛ فالإسلام يحذر من التبذير والتقتير على حد سواء. وعلى حد قوله فإن «الإسلام جاء إلى الدنيا بمذاهب الواقعية والوسطية والذرائعية. وسواء في مكة [حيث نزل الإسلام] أو المدينة [حيث تكون المجتمع الإسلامي]، فقد شكلت هذه المذاهب منهج العمل الذي سار عليه النبي والأئمة من بعده» (نقلاً عن: Rahmani 1382/2004, 74).

وقد تمخضت نشاطات رفسنجاني في المجال العام عن نتائج متضاربة. فهو خلال الثمانينيات قد اتخذ مواقف معتدلة، كتطبيع العلاقات مع المملكة المتحدة في عام 1990، على الرغم من الأزمة التي نشبت بسبب رواية سلمان رشدي آيات شيطانية المثيرة للجدل، وفتوى القتل التي أصدرها خميني بحق مؤلفها. كما سعى إلى إحياء اقتصاد بلاده المتداعي وفقاً لقواعد السوق الحرة؛ واتجه نحو تحسين علاقات بلاده مع دول الغرب. وفي ظل هذه الروح أطلق ما أسماه «الحضارة الإسلامية العظيمة؛ أو "مشروع إيران 1400" [2021 للميلاد]»؛ الذي يرمي إلى تحويل المجتمع الإيراني إلى مجتمع على قدر معقول من الثراء، ويحتل مكانة دولية جيدة. ولكي يبلغ هذا الهدف صار يحرص على وصف إدارته بإدارة البناء والعمل. وعلى الرغم من أنه شخصياً كان معتدلاً وفقاً لكل المقاييس، فإن اقتناعاته الدينية والسياسية استندت من حيث الأساس إلى المذهب المحافظ البراجماتي. وفي عهده دخلت القاموس السياسي للجمهورية الإسلامية مفردات ومفاهيم من قبيل الخصخصة، والتكييف الاقتصادي، والإعمار، وتنظيم برامج الرفاهة الاجتماعية العامة، وإعادة البناء. أما الآثار الجانبية لعهده فكان أحدها إغراق الأسواق الإيرانية بالسلع الاستهلاكية والخدمات؛ فيما برز أثر آخر بشكل قيود فرضت على النزعات الفئوية والتحزبية.

وكان من أبرز هذه القيود أن أبواب المشاركة في العملية السياسية لم تُفتح إلا لأولئك الذين يقرون بمبدأ "ولاية الفقيه". ولأن إبراهيم يزدي، زعيم حركة حرية إيران، رفض قبول هذا الشرط خلال الانتخابات الرئاسية لعام 1989، فقد "ضَمن" بذلك استبعاده من المشاركة فيها. فقد قرر مجلس صيانة الدستور، المسؤول عن تطبيق هذا المبدأ، عدم أهلية يزدي و223 مرشحاً آخر للمشاركة في انتخابات عام 1993 الرئاسية؛ ومايزال هذا "القيد الأيديولوجي" سارياً حتى يومنا هذا.

وخلال ولاية رفسنجاني الأولى ازدادت وضوحاً خطوط "الحدود" السياسية. فمع انتخاب البرلمان الإيراني الرابع عام 1992، تأسس في إيران ما لا يقل عن أربعة فصائل سياسية يمكن تمييز أحدها عن الآخر؛ وإن هي جميعاً تبنت هوية إسلامية، و"التزاماً عملياً" بأحكام الدستور ومبادئه. ويمكنني توزيعها على تيارات: اليمين التقليدي؛ واليمين الحديث؛ واليسار (الديني)؛ واليمين المتشدد.[1] وكل من هذه الفصائل يمثل ائتلافاً يضم جماعات أصغر حجماً يحظى كل منها بدعم حشد من الزعماء السياسيين والدينيين، ولكل منها صحيفته الخاصة به.

يتألف اليمين التقليدي من: رابطة علماء الدين المناضلين (روحانيت)؛ ورابطة مدرّسي الحوزة العلمية في قم؛ وعدد آخر من التجمعات النقابية والتجارية؛ وقد انضوت جميعاً تحت مظلة جمعية المؤتلفة الإسلامية، التي كانت صحف رِسالت، وفردا، وشُما، تعكس مواقفها ووجهات نظرها. ويعتمد تيار اليمين التقليدي على دعم محمد رضا مهدوي كنّي، رئيس جامعة الإمام الصادق؛ وأحمد توكّلي؛ وحبيب الله عسكر أولادي؛ ومحمود هاشمي شاهرودي (رئيس السلطة القضائية خلال الفترة 1999 – 2009)؛ وعلي أكبر ولايتي، وزير الخارجية الأسبق، وطبقة التجار (البازار). وقد أسهم هذا التيار خلال الانتخابات البرلمانية المثيرة للجدل عام 2004 في تأسيس ائتلاف بناة إيران الإسلامية (ائتلاف آبادگران ايران اسلامي).

وفي مطلع التسعينيات من القرن الماضي، شرع تيار اليمين الحديث -الذي جمعته لسنوات كثيرة أواصر تعاون وثيق مع اليمين التقليدي- في تأسيس حركة خاصة به. وفي

الانتخابات البرلمانية التي أجريت في كانون الثاني/ يناير 1996، شكّلت مجموعة من المسؤولين الحكوميين والتكنوقراط الإيرانيين تجمعاً أطلق على نفسه اسم "كوادر البناء" (كارگزاران سازندگي)، واستطاع استقطاب كثير من المثقفين الإيرانيين، ليعلن نفسه في صيف عام 1998 حزباً سياسياً بزعامة غلام حسين كرباسجي. وإلى جانب هذا الحزب حظي اليمين الحديث بدعم جماعات متنفذة أخرى، من بينها تنظيم بيت العمال (خانه كارگر)، إضافة إلى كثير من معاوني الرئيس السابق رفسنجاني المقربين؛ وصار يعبّر عن أفكاره وآرائه عبر صحف مثل: **همشهري، واخبار، وكار وكارگر** (العمل والعمال)، **وايران، وإيران نيوز** (الناطقة بالإنجليزية). ومن بين مؤازري هذا الحزب أذكر أيضاً: المرحوم محسن نوربخش، رئيس البنك المركزي الأسبق، وفائزة رفسنجاني، عضو البرلمان وقتذاك، وطائفة واسعة من أبناء الطبقة الوسطى الجديدة.

أما تيار اليسار فقد ضم داخل معسكره جماعات فرعية بارزة، من بينها: مكتب تعزيز الوحدة بين الجامعات والحوزات؛ ومنظمة مجاهدي الثورة الإسلامية (التي تم تأسيسها في أعقاب الثورة مباشرة)؛ والاتحاد الإسلامي لمدرسي الجامعات؛ ومجمع علماء الدين المناضلين (روحانيون)؛ الذي شكّله في العشرين من آذار/ مارس 1988 كل من مهدي كروبي ومحمد موسوي خوئينيها. وفي وقت لاحق، توحدت هذه الفصائل الفرعية في ائتلاف حمل اسم جبهة المشاركة الإسلامية، التي كان الرئيس محمد خاتمي من أبرز مناصريها؛ حتى إنها احتلت صدارة الأصوات الداعية إلى الإصلاح حتى عام 2004. وقد أخذت صحيفتا سلام الواسعة الانتشار، وعصر ما نصف الشهرية، على عاتقهما التعبير عن وجهات نظر الجبهة ومواقفها؛ فيما عبّرت عن تعاطفها معها صحف أخرى مثل جامعه، التي لم تعمّر طويلاً، وخرداد،[2] وكانت هذه قد تأسست حديثاً؛ وصحف كثيرة غيرهما ما كانت ترى النور حتى تسارع السلطات الإيرانية إلى إغلاقها. ووجدت الجبهة الإسناد أيضاً من مير حسين موسوي، رئيس الوزراء الأسبق؛ وبهزاد نبوي، الوزير السابق، وكبير مفاوضي أزمة الرهائن؛ ومحمد سلامتي، رئيس تحرير صحيفة عصر ما؛ وعلي أكبر محتشمي؛ إضافة إلى كرّوبي الذي تقدم ذكره، وطبقة المثقفين الجديدة.

ومع أن التيارات الثلاثة الأولى باتت معروفة على نطاق واسع نسبياً، إلا أن اليمين المتشدد -فيما بدا- كان مايزال مجهولاً؛ فهو حتى ذلك الوقت كان تياراً جديداً، يتألف في المقام الأول من عناصر من الحرس الثوري، وطلبة صغار السن، وما خلّفته الحرب الإيرانية-العراقية من بقايا قوات تعبئة المستضعفين (البسيج). وبينما كان أفراد الحرس الثوري، الأكثر نضجاً، قد جرى إدماجهم في المؤسسات والأجهزة الحكومية، ولاسيما في وزارة جهاد البناء، إلا أن أعضاء البسيج قد عادوا إلى مقاعد الدراسة، وانخرطوا بنشاط أكبر في الحياة السياسية.

وفي صدارة تنظيمات اليمين المتشدد المهمة، تبرز جمعية الدفاع عن قيم الثورة الإسلامية (أغلقت مكاتبها مؤقتاً لأسباب مالية) التي تولى تأسيسها حجة الإسلام محمد محمدي ريشهري، أحد وزراء الاستخبارات السابقين. وينضوي أيضاً تحت لواء هذا التيار فصيل يعرف باسم "أنصار حزب الله"، وتتلخص مهامه في تنظيم التظاهرات وتخريب تجمعات القوى الليبرالية. ويتخذ اليمين المتشدد من صحف أرزشها، وكيهان، ويا لثارات الحسين، وشلمجه اليومية، ومجلة صبح الشهرية، منافذ إعلامية للتعبير عن مواقفه وأفكاره، التي تحظى في الوقت عينه بالمؤازرة والدعم من قبل شخصيات أمثال: آية الله أحمد جنّتي، وأحمد بورنجاتي، ومسعود دهنمكي، ومهدي ناصري، وريشهري السالف الذكر، وحسين الله كرم. ويعرض الجدول (3-1) خريطة للمشهد السياسي للحركة الإسلامية في البيئة الإيرانية المعاصرة.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن رفسنجاني كان قد جاء إلى السلطة ببعض الدعم من هذه التيارات الأربعة جمعاء؛ ولكنه سرعان ما تسبب في عزوف اليسار واليمين المتشدد معاً عن الوقوف إلى جانبه. فما أثار استياء الأول هو تركيز رفسنجاني على عملية التنمية الاقتصادية إلى الحد الذي قوض أسس العدالة الاجتماعية؛ أما التيار الثاني فقد رأى أن العملية ذاتها تنطوي على إساءة لقيم الثورة الإسلامية. ولعل ما أغضب تيار اليمين المتشدد أيضاً هو إقدام رفسنجاني على تعيين محمد خاتمي وزيراً للثقافة والإرشاد الإسلامي (1989-1992)، وهو المعروف بمواقفه المتسامحة اللينة حيال وسائل الإعلام

المطبوعة؛ معتبراً -أي هذا التيار- أن خطوة كهذه تسهّل على اليسار، لا المجاهرة بهمومه ومشاغله فحسب، بل تعزيز مواقعه داخل منظومة الحكومة الإيرانية أيضاً.

الجدول (3-1)

المشهد السياسي للتيارات في إيران، 1995

	اليسار	اليمين الحديث	اليمين التقليدي	اليمين المتشدد
الدين	أيديولوجيا	معتقد شخصي	أيديولوجيا - فقه	أيديولوجيا
الأفكار الجديدة	التجديد المشروط	الاستخدام المعاصر للدين	الإصرار على الفقه التقليدي	صلاحيات الفقهاء
الإرث الفكري	ماركس؛ شريعتي	الفقه الدينامي (مطهري)	الفقه	الفقه التقليدي؛ "الإسلاموية" الراديكالية
النخبة	مهندسون؛ أطباء	خريجو مدارس إسلامية خاصة	الحوزات العلمية؛ جامعة الإمام الصادق	طلبة مناضلون
وسائل الإعلام	سلام؛ عصر ما؛ خرداد	همشهري؛ اخبار؛ كار وكارگر؛ ايران؛ ايران نيوز	رسالت؛ فردا؛ شما	أرزشها؛ شلمجه؛ كيهان؛ يا لثارات الحسين؛ صبح؛ مشرق
الجماعات	جبهة المشاركة الإسلامية؛ مجمع علماء الدين المناضلين؛ مكتب تعزيز الوحدة بين الجامعات والحوزات؛ بيت العمال	تكنوقراط إسلاميون؛ جمعية الحجتية؛ حزب كوادر البناء؛ بيت العمال	رابطة علماء الدين المناضلين؛ رابطة مدرسي الحوزة العلمية في قم؛ جمعية المؤتلفة الإسلامية	جمعية الدفاع عن قيم الثورة الإسلامية؛ أنصار حزب الله؛ الحرس الثوري؛ قوات البسيج
القيادات المعروفة	خوئينيها؛ نبوي؛ سلامتي؛ خاتمي؛ محتشمي	فائزة رفسنجاني؛ كرباسجي	كنّي؛ سبحاني	جنّتي؛ بورنجاتي؛ دهنمكي؛ ناصري؛ حسين الله كرم؛ ريشهري
الدولة	حكم جماعي	الرخاء الرأسمالي	تقليدية الشريعة	شعبية تقليدية
الحكومة	الديمقراطية الموجّهة	حكم الأجهزة البيروقراطية	حكم الفقهاء	استبدادية تحت حكم الفقهاء
المجتمع	ثوري	عصري/ ديني	ديني	ديني/ موجّه
الاقتصاد	مختلط	خصخصة معتدلة	خصخصة	تعاوني إسلامي
الثقافة	منفتحة	انفتاح موجّه	خاضعة للسيطرة	خاضعة للسيطرة

	اليسار	اليمين الحديث	اليمين التقليدي	اليمين المتشدد
المرأة	عصرية	عصرية/ إسلامية	تقليدية	تقليدية
العولمة	ثنائية "نحن/هم"	الاستفادة منها	الاستفادة منها لأغراض الدعوة	ثنائية "نحن/هم"
التطبيق العملي	نضالي	معتدل	توفيقي	نضالي

المصدر: من إعداد المؤلف استناداً إلى مراجع مختلفة، وبخاصة صحيفة عصر ما 2 (14): 6.

وإضافة إلى هذا وذاك، فإن اليمين المتشدد وجد في سياسات الخصخصة والتكيّف، التي طبقها رفسنجاني على الصعيد الاقتصادي، ما ينبئ بعودة العناصر ذات التوجهات الرأسمالية إلى هذا القطاع. فأتباع هذا التيار من الثوريين الإيرانيين اليافعين، الذين لم تنل غالبيتهم نصيبها من التعليم والمهارات الإدارية، والذين كانوا قد اندفعوا بحماسة شديدة تجاه ساحات الحرب ضد العراق، صاروا اليوم بعد انتهاء الحرب وفي عصر "البناء والاستثمار الأجنبي"، يجدون أنفسهم في مواقع هامشية من مجتمعهم. وإذ انتشرت في كل أنحاء طهران لوحات إعلانية مضاءة بمصابيح النيون وبتصاميم فاخرة، للإعلان عن الهواتف الخليوية وسلع استهلاكية أخرى، كالسيارات والأجهزة المنزلية المستوردة، بل حتى الموز، فما كان من هؤلاء العائدين من جبهات الحرب إلا استخدام هذه اللوحات أرضية لكتاباتهم التي يعبّر بعضها عن عظمة الله، أو أصالة الثورة. وبسبب كثرة إعلانات الموز، فقد ذهب بعض طلبتي من المقاتلين السابقين إلى حد سؤالي إن كان الموز أكثر أهمية من الله، فصرت أوضح لهم كيف تعمل شركات الفواكه على توظيف المصممين والمهندسين لابتداع أكثر الإعلانات جاذبية؛ من دون أن أدرك أن هؤلاء الطلبة لا يمتلكون ما يمكّنهم من شراء هذه الفاكهة.

وبفضل امتيازات ومنح خاصة قدمتها الحكومة للمقاتلين السابقين، استطاعوا دخول الجامعات، وفرض حضورهم في الصحف الصادرة، أو إصدار صحف جديدة، والتغلغل في مؤسسات الإذاعة والتلفزة والسينما. ولكنهم أحضروا معهم عقلية الحرب؛ فالمجتمع ليس إلا ميدان حرب بين الحق والباطل، لا رابح فيه ولا خاسر؛ ولم يكن هناك كثير من الكوابح التي يمكن أن تحول دون لجوئهم إلى العنف للتخلص من خصومهم.

وسرعان ما يستسلم رفسنجاني. وما إن حلّ عام 1992 حتى كان كل من يشتبه بأنه ليبرالي من أعضاء حكومته قد طُرد من منصبه؛ وفي طليعتهم خاتمي، وهو الذي اعتُبر أصلاً متساهلاً أكثر مما ينبغي حيال ظواهر كان الإسلامويون يعدونها غير مقبولة في أمة ودولة إسلاميتين. لذلك، فقد استُبدل بخاتمي وزير تقليدي متطرف هو مصطفى مير-سالم. وثمة شاعر محلي يتميز بحدة الملاحظة، لم يشأ الكشف عن هويته، كان لديه ما يقوله حول هذا التغيير:

وا أسفاه! فأهل الفن والأدب قاطبة

قد حلت بهم كارثة عظيمة للغاية

ابتلي بها المبدعون، صنّاع الفنون والآداب

داء هو اسمه مير-سالم

لم يكن خاتمي وحيداً على قائمة الضحايا؛ فقد اشتملت القائمة على عبدالله نوري، وزير الداخلية؛ ومصطفى معين-نجف آبادي، وزير التعليم العالي والثقافة. والأول كان أحد أشد أنصار خميني حماسة قبل الثورة، وظل موالياً له حتى بعد ارتقاء هذا الأخير سدة الحكم. وقد رأس نوري في ذلك الحين لجنة أنيطت بها مهمة تطهير مؤسسة الإذاعة والتلفزيون الحكومية من عدد كبير من المعارضين العاملين فيها. كما عيّن ممثلاً لخميني في وزارة جهاد البناء، وفي قوات الحرس الثوري خلال الحرب الإيرانية-العراقية وحتى آب/ أغسطس 1989. وإضافة إلى شغل نوري حقيبة وزير الداخلية في حكومة رفسنجاني، فقد كُلف برئاسة مجلس الأمن القومي ما بين عامي 1989 و1993؛ وهو المنصب الذي أوكل إليه أيضاً بعد انتخاب خاتمي رئيساً عام 1997.

أما طبيب الأطفال مصطفى معين-نجف آبادي فقد عُيّن ممثلاً لخميني في المجلس الأعلى للثورة الثقافية خلال 1983-1989. وكان علاوة على ذلك، المرشح الإصلاحي لانتخابات عام 2005 الرئاسية. وفي أثناء شغله منصب وزير التعليم العالي والثقافة في إدارة رفسنجاني، أعان الجنود العائدين من ساحة الحرب على الالتحاق بالجامعات

الإيرانية بأعداد كبيرة جداً، وذلك عن طريق حجز قرابة ثلث المقاعد المتاحة في الجامعات الحكومية لعناصر الحرس الثوري وأقارب الشهداء.

ولعل نوعية أولئك الذين حلّوا بديلين من نوري ونجف آبادي تصلح مؤشراً جيداً لمعرفة أسباب عزلهما من منصبيهما. فعلى الرغم من "مؤهلاتهما" وإنجازاتهما الثورية، بل حتى الراديكالية، فقد كان لا بد من إزاحة خاتمي ونوري ونجف آبادي من مناصبهم، لأنهم باختصار اتخذوا مواقف متسامحة إزاء شيوع حرية الفكر، وفي تعاملهم مع العناصر المعارضة.

ويصبح محمد علي بشارتي جهرُمي، الوثيق الصلة بمعسكر المحافظين، والذي عمل مدة طويلة نائباً لوزير الخارجية علي أكبر ولايتي، وزيراً جديداً للداخلية؛ ومحمد رضا هاشمي-كلبايكاني وزيراً للتعليم العالي والثقافة. وقد فرض هذا الأخير قيوداً أشد صرامة على العاملين في الجامعات؛ بل نسب إليه قوله في عام 1995، إن الفردوسي (الشاعر الإيراني الكبير) نفسه لو أراد العمل أستاذاً في الجامعة، لواجه أوقاتاً صعبة قبل أن يقبل فيها، لأنه كان قد أشاد بالملوك والملكية في أعماله:

> س: في ضوء المعايير المطبقة في هذه الوزارة، هل يمكن للفردوسي الحصول على منصب جامعي؟
>
> ج: ...أشك في هذا وفقاً لمقاييس اليوم. فليس مقبولاً في إطار نظامنا الحالي الإشادة بالملوك وتمجيدهم. وعلى الرغم من كل مؤهلات الفردوسي الجيدة، فلطالما كان لهذه السمة وجود في أعماله، ومن المحتمل أن عادته في الإشادة بهم ستخلق له المتاعب.
> (*Ruz-e Haftom* 3, 712 : 2)

وتطول قائمة المسؤولين المطرودين؛ ففي سياق تغيير الإدارة العليا لهيئة الإذاعة والتلفزيون، يحل علي لاريجاني، القادم من قوات الحرس الثوري -على نحو لافت للنظر- محل شقيق رفسنجاني رئيساً للهيئة. ويأتي هذا التغيير متناغماً مع تغيير الوزراء الثلاثة المشار إليهم؛ وقد كان واضحاً اندفاع الإدارة الجديدة لفتح أبواب هذه الهيئة أمام عناصر تنتمي إلى تيار اليمين المتشدد. وكما سأتوسع في بحثه لاحقاً، فقد أجاز لاريجاني بث برامج

تستهدف في المقام الأول الانتقاص من المثقفين والمفكرين الإيرانيين وتشويه سمعتهم، وبخاصة من يعترض منهم على قراءة اليمين المتشدد للعقيدة الإسلامية وفهمه لها. والحق هو أن مفهوم "الانشقاقية" كان حينئذ قد دخل القاموس السياسي الإيراني أول مرة. فصار أولئك الذين يتهمون به إما يعاملون معاملة المجرمين، وإما يقضى عليهم في ظروف غامضة؛ إذ إن أي شكل من أشكال "الانشقاق" بات يُعد محاولة لتقويض النظام. وفي حوار صريح مع الرئيس السابق رفسنجاني، وجه له «منتقدوه العارفون لبواطن الأمور» في صحيفة كيهان ذات التوجهات المتشددة، الاتهام الآتي:

> إن انتقاداتنا لسياسات حكومتكم في الميدان الثقافي ترتبط بأولئك المسؤولين الذين تغافلوا عن تسلل التيارات الهدامة والمفسدة إلى داخل النظام بعد الحرب؛ فهي استغلت الإعلام المطبوع والفنون والأدب لشن هجوم شامل على القيم والمُثل السامية المستقاة من الثورة... ونحن قد استهدفنا عالم الكتب والمطبوعات والإعلام... وما كان يهمنا هو نجاح سياسة "استقطاب واستيعاب" أبناء وطننا من الإيرانيين [الذين تعرضوا للتهميش بسبب الثورة]. (Rahmani 1382/2004, 109)

وليس خافياً أن المتحدث يلمح تحديداً إلى نشر بضعة مقالات لعلي أكبر سعيدي سيرجاني (توفي سجيناً في ظروف مريبة عام 1994)، وبعض كتب تقي مدرّسي (الكاتب الإيراني-الأمريكي الراحل، وزوج الروائية الأمريكية آن تايلور)، وأعمال بهرام بيضائي (المخرج السينمائي الإيراني).

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: ما الذي مكّن اليمين المتشدد من فرض هيمنته إلى هذا الحد؟ والجواب يتشعب إلى خمسة أفرع: الأول هو إذعان رفسنجاني لضغوط هذا التيار من دون أن يأخذ في حسبانه سلفاً أن المقاتلين الذين عادوا من ساحات الحرب، وأفراد البسيج (وهما المكونان الأكثر نفوذاً داخل التيار) سيطالبون بنصيبهم من غنائم الثورة. وما حدث هو سيطرة اليمين المتشدد على مقاليد الإدارة السياسية للبلاد، بدلاً من أن تناط مهمة الإمساك بها بنخبة من أبناء الطبقة الوسطى، سواء من هم داخل البلاد، أو مَن عاد إليها من الشتات. حتى إن برامج الخصخصة قد تحولت إلى مجرد ذريعة لتوزيع

الهبات والامتيازات الاقتصادية على المحاربين السابقين. وثانياً أن "الحَكَم" الكبير آيـة الله خميني لم يعد حياً كي يستطيع الحفاظ على التوازن السياسي، كما اعتاد أن يفعل هذا بنجـاح طوال عشر سنوات. كما أن خليفته علي خامنئي أقرب في تصرفه إلى الحاكم منه إلى الحكَـم؛ وهو يتعاطف مع اليمين المتشدد في كل ما يتخذ من قـرارات ومواقـف. ثالثـاً أن اليـسار، وبعد أن بات الصوت الرئيسي في الدعوة إلى الإصلاح والدمقرطة، لا يمتلـك إلا القليـل من الموارد والقدرات التي تمكّنه من الدفاع عن نفسه ضد المحـاولات الراميـة إلى القـضاء عليه؛ وليس له غير الاتكال على الطبقـة الوسـطى التقليديـة، ووسـائل الإعـلام، وطبقـة المفكرين والمثقفين.

رابعاً، وهو الأهم، أن أتباع تيار اليمين المتشدد، وبدفع من طبيعـة أيديولوجيتـه، كـانوا متأهبين، بل أعدوا عدتهم بالفعل، لممارسة أعمال الإرهاب والعنف ضـد كـل مـن يعـترض طريقهم، أفراداً كانوا أو جماعات؛ وما كـانوا ليتوانـوا عـن قتـل ضـحاياهم، سـواء الحلفـاء السابقون أو الخصوم؛ وقد فعلـوا ذلـك حفاظـاً عـلى مـواقعهم. وفي هـذا الـسياق جـاءت التغييرات التي شهدتها أجهزة الاستخبارات لتصب في صالحهم. فكما اتـضح لاحقـاً، فـإن وزارة الاسـتخبارات والأمـن كانـت ضـالعة بـصورة مبـاشرة في عمليـات قتـل المنـشقين والمفكرين على نطاق واسع خلال التسعينيات من القرن الماضي. خامـساً وأخـيراً أن شـوكة المجتمع المدني الإيراني لم تكن قد قويت كثيراً بعد، ولم تكن تحظى بدعم دولي كالذي حظيـت بـه لاحقـاً، عنـدما تعـالى صـوت الحركـة الطلابيـة التـي انبثقـت عـام 1998، بالـدعوة إلى الديمقراطية. وهكذا، وابتداءً من منتصف ذلك العقـد تقريبـاً، اسـتطاعت القـوى المتطرفـة تحصين نفسها خلف جدران واقية إلى الحد الذي لم تنجح معه الإدارة الإصلاحية، على مدى ثماني سنوات أمضتها في السلطة (1997–2005)، في إحداث إصلاحات عميقة الجذور.

البيئة الدولية: انهيار الاتحاد السوفيتي والأزمة العراقية-الكويتية

على الصعيد الدولي، تسبب أخـذ 66 دبلوماسـياً أمريكيـاً رهـائن في طهـران، مـن 4 تشرين الثاني/ نوفمبر 1979 حتـى 20 كـانون الثـاني/ ينـاير 1981، ودونـما داعٍ، في تفـاقم

العداء بين إيران والولايات المتحدة الأمريكية؛ ليسفر من ثم عن قيام الأخيرة بقطع علاقاتها مع إيران، وفرض حظر على قطاع النفط في إيران ألقى بظلاله على مجمل السياسة الخارجية الإيرانية.[3] كما أن المخاوف الحقيقية أو المتخيلة من الثورة وتأثيراتها، ومن احتمالات تصديرها، أدت إلى تشكيل تحالفات إقليمية ودولية بقصد احتوائها. وقد أدى الغزو العراقي للأراضي الإيرانية، في 20 أيلول/ سبتمبر 1980، إلى استنزاف موارد البلاد المالية والبشرية لما يقرب من عقد من الزمن. وفي غضون ذلك، أعطيت الأولوية لحرب السنوات الثماني قبل أي شيء آخر؛ وآلت إلى التأجيل والتأخير كل الاعتبارات الأخرى، بما في ذلك المشكلات ذات الصلة بقطاعات الزراعة والصناعة واليد العاملة والقضاء والتعليم والرفاهة الاجتماعية (Schirazi 1993, 82). وعلى الرغم من تعقيد قضية الحرب في مجملها (انظر: Rajaee 1993a)، فقد عُدت في إيران "غزواً"، أو حرباً "عدوانية" و"مفروضة".

وأياً تكن الحال، فإن صورة الواقع لم تكن على ذلك القدر من القتامة؛ نظراً إلى أن الأوضاع في البيئة الدولية باتت تتكشف على نحو يتسم بالتناقض. فقد أخلّت الثورة الإيرانية عام 1979 بالتوازن السائد في منطقة الشرق الأوسط لصالح القوى المعادية للمصالح الغربية؛ فولّد هذا التحول لدى الغرب دافعاً استثنائياً لإنزال العقاب بإيران؛ والذي لم يسفر بدوره عن ظهور سياسات فرض العقوبات على إيران فحسب، بل أيضاً عن إطلاق سياسة "الاحتواء المزدوج" حيال العراق وإيران. وهنا تبرز المفارقة على النحو الآتي: ففي أعقاب الغزو العراقي لدولة الكويت والغزو الأمريكي للعراق (1990–1991)، والغزو الأمريكي لأفغانستان عام 2001، وغزو العراق عام 2003، التزمت إيران جانب الحياد، بل إنها مدت يد العون للولايات المتحدة متى ما سنحت الفرصة لذلك، مثلما حدث زمن الأزمة العراقية–الكويتية (1990-1991).

وهنا أيضاً يغدو مهماً التنبيه على أن تصلب المواقف الأمريكية حيال إيران كان قد شجع على ظهور الجيل الثالث من الإيرانيين ذوي التوجهات الإسلامية. فابتداءً بعام 1979، اتخذت واشنطن موقفاً معادياً لإيران حين تم أخذ الدبلوماسيين الأمريكيين رهائن

فيها. بيد أن هذا الموقف ازداد حدة مع اتضاح ملامح سياسة "الاحتواء المزدوج" في 18 أيار/ مايو 1993، عندما ألقى مارتن إنديك، مستشار الرئيس الأمريكي الخاص لشؤون الشرق الأدنى وجنوب آسيا في مجلس الأمن القومي، خطاباً في معهد واشنطن لسياسات الشرق الأدنى، وهو مركز أبحاث محسوب على التيار المحافظ كان إنديك نفسه قد أسهم في تأسيسه. ومما قاله إنديك إن الولايات المتحدة الأمريكية لم تعد بحاجة إلى ممارسة لعبة وضع إيران في موضع القوة المضادة للعراق؛ فهذه السياسة هي التي أبقت رحى الحرب دائرة ثماني سنوات. وبحسب إنديك، فإن العلاقات التي أقامتها الولايات المتحدة مع كل من مصر، وإسرائيل، وتركيا، وما يُعرف حالياً بمجلس التعاون لدول الخليج العربية (الذي يضم المملكة العربية السعودية، والكويت، والبحرين، وقطر، والإمارات العربية المتحدة، وعُمان)، قد منحت واشنطن القدرة على «مواجهة النظامين العراقي والإيراني كليهما» (نسخة من الخطاب في حوزة المؤلف). والمنطق الذي استند إليه إنديك يتمثل في أن تركيز الاهتمام على العراق من شأنه تغيير ميزان القوى في المنطقة لصالح إيران.

ويمضي إنديك من ثم إلى القول بأن الولايات المتحدة الأمريكية «ليست بحاجة إلى الاعتماد على أحد الطرفين لغرض مواجهة الآخر»؛ موضحاً أنه على الرغم من أن الولايات المتحدة كانت تعتزم الحفاظ على وحدة أراضي العراق وسلامته الإقليمية، فإنها تهدف أيضاً إلى «إقامة الدليل بشكل واضح لا لبس فيه على أن النظام الحالي في العراق نظام شرير، خارج نطاق احتمال المجتمع الدولي؛ بل إنه -في تقديرنا- نظام لا سبيل إلى إصلاحه». وبذلك، لم يبق هناك إلا قلة فقط تشكك في أن تغيير النظام في العراق أمسى منذ ذلك الحين هو الهدف النهائي للسياسات الأمريكية.

ولتبرير احتواء إيران، فقد وُجهت إليها تهم انتهاج السياسات المرفوضة الآتية: «رعاية الإرهاب الدولي؛ والسعي لإنتاج أسلحة الدمار الشامل»، إلى جانب «معارضة عملية السلام في الشرق الأوسط». وانطلاقاً من هذه المواقف، عقدت الولايات المتحدة الأمريكية العزم منفردة على فرض عقوبات بحق إيران ابتداءً من عام 1995، وحتى يومنا

هذا. والمفارقة الكبرى هنا هي أن سياسة "الاحتواء المزدوج" قد أخفقت في ضمان المصالح الأمريكية في المنطقة، وأوقعت واشنطن في شرك سياسات التطرف الإسلامي، وجعلت منها قوة احتلال في العالم الإسلامي في كل من أفغانستان والعراق، وأسهمت في تكوين الجيل الثالث من خلال إعطائه المبرر الأفضل لتذكير رفسنجاني بأن الغرب لا يمكن الوثوق به.

بيئة معاداة المفكرين: "الغزو الثقافي الغربي"

وإلى جانب ما تقدم، فقد انعكست ثنائية "نحن مقابل هم" هي الأخرى في البيئة الثقافية الإيرانية. ففي كانون الأول/ ديسمبر 1995، ألقى وزير الخارجية يومذاك، علي أكبر ولايتي، محاضرة حول وضع إيران في الساحة الدولية؛ وقد سئل في أعقابها «عما إذا كانت "قضية الدكتور سروش" ستوقع إيران في مشكلة على الصعيد العالمي». ذلك أن اسم سروش كان حينذاك أصبح مرادفاً لعملية الإصلاح الإسلامي، وللنموذج الليبرالي للإسلام في إيران. غير أن رد ولايتي جاء متطرفاً أكثر مما ينبغي، بل صاعقاً، فقد وصف توجهات سروش وتحركاته بصفة «المعادية للأمة»، وأن من شأنها «إضعاف أسس الاستقلال والتلاحم الوطنيين، والإساءة لمكانة الحكومة الإيرانية»، فضلاً عن «تأثيرها السلبي الحتمي في وضعيتنا على الصعيد الخارجي» (*Keyhan*, 5 Dey 1374/February 24, 1996, 2). بل ذهب من ثم إلى أبعد مما يمليه عليه واجبه، ليشبه سروش بالمؤرخ أحمد كسروي، الذي اغتيل عام 1946 على يد عناصر متطرفة بسبب مواقفه الدينية الإصلاحية.

ولا بد من أن التداعيات كانت على قدر كبير من الخطورة؛ فهذا هجوم على شخص أمضى حياته المهنية العامة في تعزيز أسس الخطاب الإسلامي ودعم قضية الإسلام. وعلى نحو يعكس نفاذ بصيرة سروش، جاء رده على ولايتي ليستحوذ على اهتمام الساحة الفكرية في ذلك الوقت: «إن كانت "قضية سروش" قد تحولت إلى قضية دولية، فلأن حالته توجز الظروف غير الآمنة التي يعيشها أهل الفكر والقلم في هذا البلد» (*Salam*, 12 Dey 1374/ January 2, 1996, 2). فما الذي تعبر عنه قضية سروش؟

شكلت قضية سروش، يقيناً، رمزاً يعبّر عن شكل المشهد الفكري والثقافي في إيران يومذاك. فعلى المستوى السياسي، كانت الغلبة قد دانت فعلاً للذين انضووا تحت لواء الجيل الثالث؛ فقد بسط حملة السيف سطوتهم على الميادين والفضاءات الفكرية والثقافية والمجتمعية. فهؤلاء -على حد تعبيرهم- قد أتموا "جهادهم الأصغر" (محاربة الأعداء الخارجيين، أي الحرب مع العراق)، وقد آن اليوم أوان "الجهاد الأكبر" (بمعنى محاربة الغوايات والوساوس الداخلية الذاتية). ولكنهم -فيما يبدو- قد خلطوا بين محاربة غوايات الإنسان الباطنية وسحق المنشقين داخل البلاد. فلمَ الآن توجيه الاهتمام بهذا القدر لهذا الموضوع؟ لعل الجواب يكمن في أن أبناء هذا الجيل، على ما بدا، ربما اعتبروا أن تحول اهتمام رفسنجاني من الثورة إلى "البناء والاستهلاك والحرية الشخصية" يمثل إفساداً لمبادئ الثورة وانحرافاً عن مسارها. والمؤشر الأهم على ذلك في نظرهم، كان قد اتضح حين أصدر 16 من كبار المسؤولين الحكوميين، الذين سموا أنفسهم "كوادر البناء"، بياناً علنياً خلال تسعينيات القرن الماضي، شددوا فيه على وجوب إعطاء الأولوية لعملية التنمية قبل الدين. أما المتطرفون من هذا الجيل فقد شددوا على المقطع التالي من البيان وخرجوا منه بانطباع بدا مثيراً للاهتمام:

> نحن العاملين في القطاع العام للنظام نؤمن بأن كثيراً من النواب كانوا ما بين انتخاب البرلمانين الأول والرابع [1980– 1996] قد نذروا أنفسهم لترسيخ مبادئ الثورة والنظام... ولقد حان الوقت الآن كي نوظف مهاراتنا وقدراتنا لمواجهة التحديات التي أفرزها غياب التنمية، ونعزز سياساتنا الاقتصادية، ونطور بنيتنا الاجتماعية، كسباً لثقة الشعب... وترسيخ اقتناعه بدولتنا التي تضع الخدمات في صدارة توجهاتها.
> (*Ettela'at*, 28 Dey 1374/January 18, 1996, 2)

ومع أن البيان يردد في واقع الحال صدى سياسات إدارة رفسنجاني الاقتصادية لا أكثر، فقد عدَّه التيار المتطرف إعلاناً بانتهاء الثورة الإسلامية، بسبب تأكيد البيان أن القيم والمبادئ الإسلامية قد نالت ما يكفي من الاهتمام والتركيز؛ فقد كان «واضحاً أن هذا البيان ينقض النهج الأساسي للثورة ويعيده إلى الوراء، وهو الذي كان يراد به أصلاً توطيد القيم الدينية، ومواصلة العمل وفقاً لها... وهو باختصار لا يرقى إلى الإعلان عن موت

الثورة فحسب، بل موت قيم الإسلام ومثله العليا أيضاً» (Lesarat al-Hossein, 21 Bahman 1374/February 10, 1996, 8).[4]

وسرعان ما ابتُدعت عبارة أريد بها وصف واقع المشهد الفكري آنذاك؛ وتلك هي: "الغزو الثقافي الغربي" (تهاجم فرهنگي غرب). وهنا أيضاً تبرز مفارقة أخرى وهي أن من قرع ناقوس الخطر تحذيراً من التيارات والنزعات الليبرالية الطابع، ليس الإسلامويين المتطرفين، بل خمسة وثلاثين أستاذاً جامعياً على قدر عالٍ من الكفاءة والخبرة، قاموا في 27 حزيران/ يونيو 1991 بتوجيه رسالة لقادة الثورة، يقولون فيها إن إدارة رفسنجاني كانت قد وعدت في مستهل عهدها بتبني منهج الاعتدال، وفتح أبواب إيران أمام العالم الخارجي؛ إلا أنها في واقع الحال أعطت الضوء الأخضر لغزو ثقافي غربي لإيران، مثلما يتضح في بث برامج غربية منتقاة عبر التلفزيون الإيراني. وتبدأ الرسالة بهجوم على بعض هذه البرامج التي يزعم هؤلاء الأساتذة أنها «تروج للتنكر للأعراف والعادات التقليدية والأسرية والاجتماعية... وللأفكار التي تدعو إلى تقويم الواقع من حيث القيم والتجارب الإنسانية حصراً، ونفي وجود عالم روحي غير مادي؛ بل إنها -وهذا هو الأهم- تهزأ بالنضال والفكر [الثوريين]» (*Keyhan,* 6 Tir 1370/June 27, 1991, 18). ووجه كتّاب الرسالة انتقاداتهم أيضاً لأفكار ومفاهيم من قبيل "ثقافة عالمية واحدة" و"القرية الكونية"، و"النظام العالمي الجديد"، والتي باتت مدار بحث المفكرين والمثقفين الإيرانيين في أعقاب انهيار الاتحاد السوفيتي، وحلول عصر العولمة. وما هذه وفق الرسالة إلا صيغ جديدة لمظاهر الخداع والتزييف التي يسعى الغرب من خلالها إلى إدامة هيمنته وتوسيع نطاقها.

ومضى الأساتذة أصحاب الرسالة إلى القول إن الغرب، وبعد أن عجز عن ترويض الثورة بالوسائل العسكرية، أي «عن طريق الحرب التي فرضها العراق على إيران (1980-1988)»، لم يكن أمامه إلا «اللجوء إلى [تصدير] الفساد الثقافي. وهكذا، لم نعد نلحظ فقط شيوع تصرفات مشينة وطائشة، وازدراءً لقيم الإسلام ومثُله من جانب عامة الناس فحسب، بل إن هناك بينهم أيضاً -وهو الأهم- من صار يصوغ نظريات وأفكاراً يبررون

بها ظواهر اللامبالاة والازدراء والاستهتار هذه». ويتعهد أساتذة الجامعة الخمسة والثلاثون في ختام رسالتهم بالتضحية بدفع أرواحهم ثمناً لحماية مبادئ الإسلام وقيمه: «فإن أنا لم أضحِّ بنفسي من أجل ما هو عزيز وغالٍ، فأي نفع آخر لأسمى قيمة أو هدف لحياتي؟». إذاً، هي حقبة مظلمة قيد التكوين؛ وما المبرر سوى "الغزو الثقافي الغربي". فماذا يعني كل هذا؟ ربما يجد المرء الجواب في مواعظ القائد الروحي للبلاد، آية الله علي خامنئي، وخطبه.

فبحسب خامنئي، فما "الغزو الثقافي" إلا مخطط استراتيجي غربي آخر صمم بهدف «اجتثاث ثقافتنا القومية وتدميرها» (Khamenei 1375/1996, 20). ولأن هذا الغزو، في تقديره، ليس مجرد فكرة وهمية، بل ظاهرة حقيقية ذات تاريخ طويل ومعقد؛ فقد كتب يقول: «لا بد لنا من أن نؤمن بأننا نخضع لغزو ثقافي يشنه أعداؤنا ضدنا» (4)، في فصل من فصول «تاريخ يمتد مئة عام من الهجوم على الإسلام» (8). وهذا الغزو يستند إلى الافتراض بتفوق الثقافة الغربية؛ وإلى أن «ثقافة الأوربيين ينبغي، في نظرهم، أن تكون الثقافة المهيمنة المقبولة لدى الجميع؛ وأن شعوب العالم ملزمة بأن تقبل كل ما يعتبرونه هم قواعد أساسية» (150). ومع ذلك، فثمة تحول كان قد ظهر للوجود؛ فالثورة الإسلامية قد أيقظت المسلمين، ولأن غزو الغرب الثقافي لإيران كان مزدوجاً: «فهذه الثورة الإسلامية لم تهدد وتقوض وجود الغرب ومنظومة قيمه فحسب، بل العالم الرأسمالي أيضاً» (11). وقد تسبب هذا في إذكاء جذوة العداء الذي ظل قائماً لقرون من الزمن بين الغرب وإيران؛ ولكن لا بد من التنبه هنا على أن «الغزو الثقافي ضد أمتنا كان قد بدأ تحديداً في عهد رضا خان [أول ملوك السلالة البهلوية]» (102).

وتتطلب محاربة هذا الخطر أولاً وقبل كل شيء، الإقرار بأنه خطر حقيقي، وبأن لا سبيل لدرئه غير التعبئة الشاملة لكل الجهود والطاقات، وإحياء روح الثورة والنضال، وهو الأهم. ولا مناص بالتالي من البقاء دائماً على استعداد لحماية «الجمهورية الإسلامية العظيمة. وعلى المؤمنين الصالحين، وقوات البسيج، ومقاتلي حزب الله، التحرك في طول البلاد وعرضها على النحو الذي يجعل أمريكا والصهاينة وسائر أعداء الجمهورية الإسلامية، يفقدون أي أمل في [فرض هيمنتهم علينا]» (232).

إن ما بات، في الغالب، يُعد "استثناءً" في التاريخ الإنساني هـو تلـك الثـورات التـي تدخل فيها الدولة في مجابهة مع المجتمع، وتتم تعبئة أفراد المجتمع وتسييسهم بغيـة لعـب دور في المجال العام. ومتى ما عـادت الدولـة إلى أوضـاعها الطبيعيـة، عـادت الفعاليـات الاقتصادية العامة وقسمة العمل لتصبح "القاعدة" من جديد. غير أن الجيل الثالـث مـن أجيال الخطاب الإسلامي قد تجاهل -فيما يبدو- هذا المبدأ؛ فصار عوضاً عن ذلك ينـادي بـ"ثورة مستمرة"، ويعلق الأمل على حضور دائم للجماهير في الساحة السياسية. وفي واقع الأمر، فإن السياسة أضحت شأناً يشغل الناس جميعاً، عامة ونخباً. ومن هنـا، فقـد كـرَّس خامنئي أكثر من نصف كتابه الموسوم فرهنـگ وتهاجم فرهنـگـي (الثقافة والغزو الثقافي) (1996)، لإرشاد الإيرانيين الثوريين إلى السبيل لمقاومة "الغزو الثقـافي الغـربي". وتطـول قائمة أولئك الذين يخاطبهم خامنئي بكتابه هذا لتـضم الطلبـة، والمـسؤولين الحكـوميين، وأفراد الحـرس الثـوري، وطلبـة الحـوزات العلميـة، وطبقـة رجـال الـدين، والفنـانين، والكتّاب، والشعراء، ووسائل الإعلام على اختلافها (171-435).

ويتحدث خامنئي عن الفن على النحو الذي يكاد يكون صدى لمبدأ "الالتـزام" الـذي شاع على نطاق واسع بين صفوف أبناء الجيل الثاني. ويبدو واضحاً أن مفـاهيم ومـذاهب مـن قبيل "المدرسة الجمالية" و"الفن للفن" و"علم الجمال" كانت غريبة عـلى خـامنئي وأعوانـه: «إن المحك الفيصل للحكم على الآداب والفنون هو مقدار الأثر الذي تتركـه في المجتمـع... ويقاس كل ما هو حقيقي وأصيل في الشعر وغيره من أنواع الفنون والآداب بمستوى تـأثيره في [الحياة العامة]» (322). وبالتالي فإن الالتزام، والممارسة العملية، والأداء الفعلي، إنـما هـي العناصر التي ينبغي أن تكون لها الغلبة في كل خطوة عـلى طريـق كـل مـن يعـيش في مجتمـع إسلامي يضم أفراداً ناشطين، وفي حالة ثورة مستمرة، وصراع ونضال دائمين مع "الآخر".

ويذكّر خامنئي الطلبة بقوله: «لا يظننَّ أحدكم أن الثورة قد انتهت؛ فهي مـستمرة» (358)؛ وهي «ليست نضال الساعة فقط؛ أو نضالاً يدوم يومـاً واحـداً أو اثنـين، أو سـنة واحـدة أو سنتين. بل هي نضال يطول أجيالاً» (361). لا بل إنه طلب من المعلمين تأهيـل أبنـاء الجيـل الجديد ليكونوا «قادرين على صيانة الثورة، حتى لو بدا هذا مهمة شاقة» (406). وهذه مسألة

ظلت تتواتر في ذهن خامنئي وتفكيره؛ فالجهود والنشاطات التعبوية والثورية قاطبة ينبغي أن تستهدف ترسيخ مبادئ الإسلام والارتقاء بشأنها؛ وعلى المدارس بالتالي أن تركز اهتمامها على «تثقيف أولادنا بوصفهم مسلمين بمعتقداتهم وأخلاقهم الحميدة وطاعاتهم العملية» (402).

ولتيسير هذه المهمة عمل الجيل الثالث بصورة غير مباشرة على صياغة خطاب بمفرداته وبنيته، من شأنه إغلاق أبواب المجال العام، وخلق المشكلات والعقبات للطبقة المثقفة الإيرانية والطبقة الوسطى، على حد سواء. فصار المثقفون والمفكرون يساقون في الخفاء إلى مقار الأجهزة الأمنية لإرغامهم على "الاعتراف" بجرائم اقترفوها ضد النظام، أمختلقةً كانت أم حقيقية. وهنا برزت الكوميديا السياسية لتكون خير ميدان لتصوير وضع كهذا. ونعرض فيما يأتي حكاية كانت تُتداول في مجالس خاصة في إيران: ففي مسابقة أقيمت بين أجهزة الاستخبارات الإيرانية والإسرائيلية والأمريكية، جرى تكليف كل منها بالعثور على أرنب كانت قد أطلقت وسط غابة كثيفة. فقام العملاء الأمريكيون بإشعال النار في الغابة، فأجبرت الأرنب على الخروج منها في أقل من أربع ساعات. ولم يشأ الإسرائيليون تعكير أجواء الغابة، فأطلقوا غازات كيماوية خاصة وأمسكت بالأرنب في غضون ساعتين. أما الإيرانيون فلم يفعلوا شيئاً له مساس بالغابة، وجاؤوا إلى الحكّام بعد عشرين دقيقة فقط على بدء السباق زاعمين أنهم قد أمسكوا بالأرنب. وحين سئلوا عن مكان الأرنب، أشاروا إلى شاحنة نقل صغيرة على ظهرها دب كبير الحجم. فقال الحكّام: ما من أرنب في الشاحنة، ولا شيء غير الدب. فطلب عملاء الاستخبارات الإيرانية منهم أن يسألوا الدب نفسه، فسألوه فعلاً، فأجاب: «لقد كنت دباً إلى ما قبل عشرين دقيقة مضت؛ ولكن الأشقاء الثوار "أقنعوني" بأنني كنت أرنباً طوال الوقت من دون أن أدري؛ لذلك "اعترفت" بأنني أرنب».

وفي خطوة أكثر تطرفاً، تبنى الجيل الثالث سياسة اغتيال المنشقين أو الزج بهم في السجن. فمنذ منتصف تسعينيات القرن الماضي أخذت وزارة الاستخبارات والأمن الإيرانية على عاتقها رسم هذه السياسة وتنفيذها. وقد تمخضت عن هجرة واسعة النطاق

لطبقة المثقفين والمفكرين الإيرانيين، ومقتل ما يقرب من مئة ممن ارتبطت أسماؤهم بمجالات الأدب والفن قبل أن تبلغ هذه الحملة نهايتها مع حلول زمن الإصلاحات أواخر العقد المذكور. وقد شهد عام 1992 بداية هذه الحملة عندما اتُّهم رسام الكاريكاتير منوشهر كريم زاده بالإساءة إلى ذكرى خميني، وحكم عليه بالسجن لمدة ليست بالقصيرة. وفي إيران اشتهرت عمليات قتل المثقفين الإيرانيين باسم "الاغتيالات المتسلسلة". وثمة جماعة أطلقت على نفسها اسم "فدائيو الإسلام المحمدي الطاهر" كانت قد توعدت باغتيال كل من تحكم عليه الهيئة الشرعية التابعة لها بأنه «مفسد في الأرض». وقد نفذت بالفعل وعيدها أول مرة في آذار/ مارس 1994 عندما اغتيل الباحث الإسلامي المستقل حسين برزنده الآغا في مدينة مشهد بسبب انتقاداته للحكومة الإيرانية.

وتتواصل أعمال القتل؛ ففي تشرين الثاني/ نوفمبر من العام نفسه وجد الكاتب والمؤرخ والناقد علي أكبر سعيدي سيرجاني ميتاً لأسباب غامضة. وفي تشرين الأول/ أكتوبر 1995 عثر على جثة أحمد مير علائي، عضو هيئة تحرير مجلة زنده رود الثقافية، ملقاة في أحد شوارع أصفهان. وفي آذار/ مارس 1997 اكتشفت جثة الناشر إبراهيم زال زاده في طهران. وبلغت هذه الحملة ذروتها في خريف عام 1998؛ حين اغتيل داريوش فروهر وزوجته بروانه، في منزلهما في العاصمة طهران يوم الأحد الموافق الثاني والعشرين من تشرين الثاني/ نوفمبر؛ ولم يمضِ سوى يومين حتى وجد المترجم والكاتب مجيد شريف جثة هامدة. وفي الثامن والعشرين من الشهر نفسه جرى إعدام بيروز دواني؛ وفي التاسع من كانون الأول/ ديسمبر اغتيل كل من محمد جعفر بوياندە، والكاتب والشاعر محمد مختاري.

وعلى كل حال، فقد خفَّت حدة هذه الحملة الشعواء بعد اعتقال سعيد إمامي (الشهير باسم "إسلامي" في الأوساط الاستخباراتية)، المتهم الرئيسي بأعمال الاغتيال والقتل هذه، في إثر الوعود التي قطعها الرئيس خاتمي على نفسه بمعاقبة المسؤولين عن ارتكاب هذه الفظائع. غير أن المواقف المتحفظة والمعادية لأهل الفكر والثقافة في إيران تواصلت بفرض "حظر قانوني" على إصدار الصحف الأكثر استقلالية ونزوعاً للنقد.

الأصوات المعبرة

أيّ أنموذج من نماذج الإسلام يمكن أن يبرر حقبة قاتمة كهذه وخطاباً ظلامياً كهذا؟ أياً يكن الجواب فقد غدا يقيناً أن الوعد بإقامة فردوس على الأرض أصعب كثيراً على الوفاء مما كان يحسب الثوريون أصلاً. وفي هذا الخصوص، فإن الاستنتاج البعيد النظر الذي خلص إليه الباحث الفرنسي فرناند بروديل عام 1963، يبدو ذا طابع تنبؤي ووثيق الصلة بهذا البحث، وذلك حين قال: إن «مهمة "تحرير" الإسلام أمست اليوم قريبة جداً من الإنجاز. غير أن ضمان الاستقلال شيء، ومواكبة سائر العالم والتطلع بوضوح نحو المستقبل شيء آخر تماماً؛ بل هو أصعب على التحقيق بكثير» (Braudel 1994, 93).

وعوضاً عن التوجه إلى معالجة هذا التحدي الصعب الذي يعرضه بروديل، آثر الإسلامويون المتطرفون سلوك المسار الأسهل القائم على قمع كل التطلعات والطموحات الإنسانية للعيش في هذا العالم العصري. ويمكنني إيجاز بعض الملامح الأساسية لوجهات نظر هؤلاء، وفق الآتي:

1. على الرغم من أن التحديث يُعد في المقام الأول بالتحرر الإنساني، وتشجيع منهج الشك، فإن الإسلامويين يدعون إلى حظر هذا المنهج بكل أبعاده بشكل فاعل وقوي.
2. في الوقت الذي تفرض فيه التعددية العمل طبقاً لمبادئ التوافق واستيعاب "الآخر"، فإن الإسلامويين ينظرون إلى الواقع الإنساني عبر منظور تصنيف "الآخر" إلى صديق أو عدو، بوصف ذلك سمة جوهرية. وهذا التوجه غير الناضج لتبني ثنائية "نحن/ هم" أمسى جوهر أيديولوجيا الحركة الإسلاموية، بعواقبها التي تتلخص بجنون الشك والاضطهاد، وسياسات الثأر والعقاب.
3. في حين يمكن للتفاعلات الإنسانية أن تؤدي إلى انشقاقات وخلافات تاريخية عارضة يسهل التغلب عليها، يرى الإسلامويون أن النزاعات الأيديولوجية سمة دائمة. وهم يتحدثون عن «العيش وفق نمط أيديولوجي معين» (Maddadpour in Fardid 1381/2002, 497)، ويبدون إصراراً على فهم المعتقدات الدينية فهماً شعائرياً فقهياً. ومواطن الخلاف والغموض إنما تعود إلى أولئك الذين ضلوا السبيل؛ وهؤلاء هم بحاجة إلى التوجيه والإرشاد، أو يصبح لزاماً القضاء عليهم إصلاحاً لهم.

4. في حين أن الفكر الحديث، بل حتى ذلك الذي استمد من التقاليد القديمة، يستند من حيث الجوهر إلى العقل والمنطق، فإن الإسلامويين لا يعتمدون غير عقلية النفعية الذرائعية وسيلةً ميكافيلية لترويض الآخرين والتحكم فيهم.

وقد يسأل سائل عن الرموز أو المؤسسات التي عملت على الترويج لهذا الأنموذج؛ وهنا يغدو لزاماً التوجه نحو قم وطهران لكونهما مركزين دينيين أساسيين.

إسلام قم: مصباح يزدي والمدرسة الحقّانية

بعد سنوات كثيرة قضاها خميني في المنفى، عاد إلى قم في 28 شباط/ فبراير 1979، ليجعل منها، على نحو ما، عاصمة ثانية لإيران. فعلى الرغم من أن إقامته فيها لم تطل إلا سنة واحدة، فإنها منحت المسيَّسين من رجال الدين زخماً ودعماً قويين، وأسهمت في مد جسور ربطت قم ببنية السلطة ربطاً مباشراً. وإذا كانت المؤسسات الدينية في إيران تمثل دوماً مراكز نفوذ قوية، سواء على عامة الناس أو على النخب السياسية، فإن تحولاً مهماً بات يتضح للعيان الآن. فالغالبية العظمى من رجال الدين قد التحقوا بركب المؤسسة السياسية، على حساب إضعاف نفوذهم وتأثيرهم. وعلى رغم أن القسم الأعظم من المدارس الدينية دخل طرفاً في العملية السياسية، وتخلى عن مقاربة التزام الصمت التي اتبعها الجيل الثاني، فإن عدداً لا يستهان به منها فضَّل أن ينأى بنفسه بعيداً عن النشاط السياسي.

يتميز مذهب التشيع في قم بالتنوع والتشعب، وبكثرة الأصوات التي تعبّر عنه، شأنه شأن أي نظام ديني آخر. فهناك مثلاً أشخاص مثل عبدالكريم موسوي أردبيلي الذي ارتقى سلم الشهرة في ميدان النظام القضائي؛ ولكنه الآن مقيم في قم تحصيلاً للعلم والمعرفة، وسعياً لنشر العقيدة الإسلامية، وإن بالطرق والوسائل التقليدية. غير أن جماعة واحدة، هي الأكثر حماسة واندفاعاً في دعمها للمنهج الديني الرسمي، كانت قد وقفت إلى جانب اليمين المتشدد في قم، على الصعيدين الأيديولوجي والديني. وسوف أركز اهتمامي على هذه الجماعة التي ارتبط اسمها بالمدرسة الحقّانية السيئة الصيت، وباسم آية الله محمد تقي مصباح يزدي.

مصباح يزدي

ينحدر مصباح يزدي، كما يوحي اسمه، من مدينة يزد التي ولد فيها عام 1934، وارتحل منها إلى قم للدراسة فيها، وليصبح خلال خمسينيات القرن الماضي واحداً من فريق تلاميذ خميني. ودرس يزدي أيضاً فلسفة ابن سينا والملا صدرا، برفقة محمد حسين طباطبائي. وخلال المدة التي كان فيها خميني معارضاً للشاه، كان جلّ اهتمام مصباح يزدي منصباً على النقاشات والحوارات الأيديولوجية. ومن هنا، وبالتعاون مع الراحل محمد بهشتي، وأحمد جنّتي، وعلي قدّوسي، لعب يزدي دوراً نشطاً في مجال تدريس مبادئ الإسلام وتعاليمه ونشرها. وفي القسم الأعظم من أعماله ومؤلفاته الكثيرة المنشورة، يتناول بالبحث المضامين الاجتماعية والسياسية لمبادئ العقيدة الإسلامية. ولعل أكثر مؤلفاته تأثيراً كتابه الموسوم **پاسداري از سنگرهاي ايدئولوژيك** (الذود عن حصون الأيديولوجيا)؛ الذي يمثل بحثاً حاول من خلاله إثبات تفوق العقيدة الإسلامية على النظرية الماركسية.

وفي مجال التدريس، كانت بداياته في مؤسسة طريق الحق التابعة للمدرسة الحقّانية، التي كان ألقى فيها هي الأخرى عديداً من محاضراته. وبعد عشر سنوات قضاها عضواً في مجلس إدارة المؤسسة المذكورة، ساهم في تأسيس مجمع الإمام باقر التعليمي، الذي حظي بدعم حكومي جزئي، فضلاً عن دعم مالي من أكثر المؤسسات العالمية ثراءً، وأعني بها مؤسسة المستضعفين والمعاقين. ورقّي أخيراً إلى منصب مدير مؤسسة خميني للتعليم والبحث العلمي في قم (2006)، ومابرح يشغله حتى اليوم.

وفي الوقت نفسه، لعب مصباح يزدي دوراً فاعلاً في الحياة السياسية الإيرانية منذ اندلاع الثورة؛ فهو عضو منتخب فيما يعرف بمجلس الخبراء منذ عام 1990. ونشر كثيراً من الأعمال التي دارت حول مواضيع الفلسفة الإسلامية والفلسفة المقارنة، وعلم الكلام، والأخلاق، وتفسير القرآن. وعلى وجه التعميم، فقد كان يزدي ومايزال هو الناطق باسم المذهب المحافظ؛ بل هو أعلى الأصوات تعبيراً عن التيار الذي يجمع بين التقليدية

والإسلاموية. وعلى سبيل المثال لا الحصر، فقد أشاد رسمياً بمنظمة "فدائيان إسلام" وزعيمها نواب صفوي (وهذه أول جماعة إسلامية تلجأ إلى الاغتيال في تاريخ إيران المعاصر، بل إنها تفتخر بقتل المؤرخ والمفكر أحمد كسروي)؛ وطالما دعا إلى القضاء على أعداء الثورة الإسلامية.

وعلاوة على ذلك، وفي أعقاب انتخاب محمد خاتمي الإصلاحي رئيساً للجمهورية عام 1997، بناءً على برنامجه الذي ركز على التنمية السياسية والتعددية، سارع يزدي إلى إدانة العملية الإصلاحية برمتها بالقول إن «ما صار يعرف اليوم بأنه "إصلاح" إنما هو في واقع الأمر "إفساد". وما يتم الترويج له باسم الإصلاح ومنهج الأنبياء إنما يتعارض كلياً مع مقاصد الأنبياء والأولياء» (*Resalat*, March 29, 2001). وهو يشبّه الرئيس خاتمي بمن «خان الثورة الإسلامية»؛ كما نسب إليه دعوته الجهاديين الإسلاميين إلى اجتثاث الرموز البارزة الموالية للديمقراطية، وفي مقدمهم وزير الداخلية عبدالله نوري.

وفي الاتجاه نفسه، وإذ بلغت الحركة الإصلاحية ذروتها في الدعوة إلى إحلال الديمقراطية، آثر يزدي في 16 تشرين الثاني/ نوفمبر 2002، التحدث عن الأدوار التي لعبها الأنبياء؛ وقد تركز حديثه على أن التعددية لا علاقة لها ذات شأن بالوحي الإلهي: «فرسل الله لا يؤمنون بالتعددية؛ بل آمنوا بأن فكرة واحدة فقط هي الفكرة الصحيحة» (IRNA news agency). كما وجه انتقاداته إلى حديث الرئيس خاتمي عن «الاستقلال، والحرية، والتقدم»، متهماً إياه إما بتجاهل شعارات الثورة الأصلية وإما بتقويضها؛ وتلك هي: «الاستقلال، والحرية، والجمهورية الإسلامية». ولا يخفي مصباح يزدي تأييده لقتل المفكرين والمثقفين؛ ويسود اعتقاد قوي أنه قد أصدر فتوى تجيز أعمال الاغتيالات المتسلسلة. ومن هنا، فقد دأب أنصار خاتمي على اتهام يزدي بأنه "منظّر العنف" الذي قدم مسوغاً "دينياً" لتبرير الهجمات التي تشن على الشخصيات المتهمة بزعزعة أركان النظام الإسلامي. وهذه تهمة يمكن أن تنطبق على الجميع، علمانيين ومتدينين على حد سواء، بمن في ذلك القوى الثورية الفاعلة.

وهناك كثيرون ممن يعتقدون أن خطابات مصباح يزدي ومواعظه التحريضية الملتهبة قد وفرت الغطاء والدعم للعناصر المتطرفة الميالة أصلاً لارتكاب أعمال العنف. بل يذهب هؤلاء إلى القول بأن يزدي قد شجع على تنفيذ محاولة اغتيال سعيد حجّاريان في آذار/ مارس 2000 (وهو ما سيكون موضع بحث في الفصل اللاحق)؛ وذلك بإدانته للحركة الإصلاحية، وتوعده قبل محاولة الاغتيال بيومين بأن أنصارها «سيتم "تدبر أمرهم"». وحجته في هذا الشأن هي أن "عنف الدولة" يصبح مبرراً ومشروعاً في حال استُخدم دفاعاً عن الإسلام وحماية له. وهو يصف من اغتيل أو قُتل بأنه "ناصبيّ" (من يضمر العداء للإمام علي وآل بيته)، وهو لذلك يستحق الموت. ولكن حين استنكرت صحيفة نشاط الإصلاحية كل أشكال عقوبة الموت، موجهة انتقاداً حاداً لمصباح يزدي، انبرى خامنئي للدفاع عنه وتوقيره، واصفاً إياه بأنه «العالِم الضليع بدين الإسلام»؛ متهماً الصحفيين بـ«تضليل الرأي العام» (*Neshat,* August 10, 1997).

فلِمَ يفعل خامنئي ذلك؟ وأي أنموذج من نماذج الإسلام تضلّع يزدي فيه؟ والجواب غير خافٍ على أحد. فيزدي هذا إنما يروج للنسخة الرسمية للإسلام التي دانت لها الغلبة في إيران. والأيديولوجيا الرسمية التي تتبناها الجمهورية الإسلامية الإيرانية هي نظرية خميني المتعلقة بـ"ولاية الفقيه المطلقة". ومع أن البعض قد وصف هذه النظرية بالفكرة الإبداعية التي فُرضت على الإيرانيين بتأثير المد الثوري وشخصية خميني الكارزمية، فإن مصباح يزدي يعتبرها الفكرة الجوهرية التي تقوم عليها سياسات مذهب التشيع، فيقول: «باستثناء واحد أو اثنين من العلماء المعاصرين، فإن سائر الفقهاء [الشيعة] يقرون بأنه في أثناء غيبة [الإمام الثاني عشر] فإن الفقيه الأكثر تأهيلاً يمكنه تبوُّء منصب الحاكم، بل وينبغي عليه ذلك» (Mesbah Yazdi 1381/2002, 64). وبطبيعة الحال، فإن العكس هو الصحيح تاريخياً؛ فالفقهاء قاطبة قد يقرون بأن الأئمة المعصومين دون غيرهم هم الخلفاء الشرعيون لنبي الإسلام؛ وقلة قليلة جداً منهم توكل هذا المقام الجليل لفقهاء عاديين، بل إن نظرية خميني نفسها ينبغي أن يتم تفهمها في إطار فلسفي وعرفاني.

ولي أن أزعم أن الخوف كان يساور "خميني النخبوي" من قوتين اثنتين تجسدتا في يزدي وتحظيان بمساندته وتأييده؛ وهما: "التقليدية" و"الإسلاموية". فخميني كان قد وصم الأولى بصفة "التحجر"؛ بمعنى أنها تتسبب في "تجميد" الماضي وتقديمه بصيغة المرشد الوحيد الذي يُهتدى به لبلوغ المستقبل؛ واعتبر الثانية شكلاً من أشكال "التطرف"، التي اقترنت بشريحة الشباب، ولاسيما "الماركسيون الإسلاميون". وما إن مات خميني حتى بدا أن التحالف غير المقدس الذي جمع هاتين النزعتين قد فرض هيمنته في إيران، وأن مصباح يزدي هو أكثر الأصوات المعبّرة عنه دقة.

ومفارقة جديدة تبرز هنا، وهي أن يزدي كان قد درس الفلسفة، إلا أنه تبنى مقاربة نفعية ذرائعية في التعامل معها. وبالنسبة له، فإن أي نشاط بشري لا يكون نشاطاً إنسانياً على وجه مميّز وحصري «ما لم يرتبط بتوظيف العقل» (Mesbah Yazdi 1360/1981, 5–7). غير أن توظيفه على هذا النحو لا يعني، في تقديره، تساؤل الإنسان عن خفايا الحياة وجوانبها الغامضة؛ بل إنه بالأحرى، ينبغي أن يشكل القدرة الفكرية التي تسخَّر لإدراك مركزية دور الخالق؛ لأن «الله هو من خلق العالم بتمامه، وبكل المكونات المرتبطة به» (380). ويبدو أن مصباح يزدي يوظف تحصيله العلمي والفلسفي للدعوة لأنموذج كهذا. فما المنطق الذي يسند به حجته؟ وكيف يبرر السلطة المطلقة للفقيه؟ وما الذي يجعل كل الوسائل، بما في ذلك العنف، مبررة لوضع أنموذج الإسلام هذا موضع التطبيق الفعلي؟

يؤسس مصباح يزدي مناظرته بشأن فكرة "ولاية الفقيه" على فرضيتين اثنتين يضعهما في مصاف «المسائل الجوهرية» (Mesbah Yazdi 1381/2002, 66). أما الأولى فتمثل تحذيراً من أن تلحق النزعات الدارجة في وقتنا الحاضر أي ضرر بالمفاهيم الحقيقية الأصلية. وبحسب يزدي، فإن الديمقراطية والحرية تشكلان اليوم معاً نزعة شائعة، ومن النوع الذي أمسى مقبولاً؛ بل إن الأديان نفسها صارت تُستحضر في ضوء الديمقراطية. ولا يفوته أن ينتقد الحركة الإصلاحية في إيران، وإن بصورة غير مباشرة. فهو يتهم من استهوتهم مفاهيم الحرية والليبرالية من مسلمي إيران بطرح مبدأ «الاجتهاد بالرأي» (66).

وأما الفرضية الثانية فهي تذكير بأن المنبع الحقيقي لأي ديانة كانت يتمثل في النصوص الإلهية والرسالات المنزلة، وليس ذلك الذي يطرحه أتباع هذا الدين أو ذاك ومعتنقوه؛ فلكي «يفهم أحدنا ما يريده الإسلام منه، ينبغي عليه التوجه للنصوص القرآنية، ولقادة الدين الحقيقيين، وليس لأقوال مسلمين آخرين وأفعالهم» (69).

ويبدأ يزدي، من بعد، بعرض حجته الرئيسية؛ وهو في هذا يستند أول ما يستند إلى ذلك المبدأ القائل بأن الله هو سبب وجود الكون بأسره، بما في ذلك الجنس البشري: «فهو المالك الحقيقي لكل ما على الأرض؛ ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَٰوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾ (سورة النساء، من الآية 131)» (70). والمعنى الضمني هنا هو أنه لا سلطان للإنسان، أياً كان، على أي شيء كان، بما في ذلك جسده هو نفسه. والحقيقة القائلة بأن الله هو المالك الحقيقي لكل شيء إنما تعني أن السلطات كلها ملك له. ولو تساءلنا عن دور العقل الإنساني في هذا الشأن لكان الجواب هو أنه يساعد الإنسان كي يدرك بأنه غير قادر على امتلاك شيء لا يعود له إلا بإذن؛ وأن كل ممارسة للسلطة ستعد مناقضة للمبدأ ذاته القائل بأن الله هو الخالق المطلق، والمالك الأساسي، وله السلطة المطلقة. ويبدو جلياً منذ البدء أن مصباح يزدي يتعامل مع الإسلام على أنه نظام مغلق إلى أبعد الحدود؛ وفي النظام المغلق لا بد من تذكير الفرد بقول مأثور مفاده أنه «لا شيء مباح إلا بنص مكتوب»، خلافاً لما هي عليه الحال في النظام المفتوح، حيث «كل شيء مباح حتى يرد فيه نهي». فمن عساه يرشد الإنسان إلى ما هو مباح؟

ويجادل مصباح يزدي هنا بأن «هذا الحق، استناداً إلى ما هو متاح من أدلة وبينات، قد منح لنبي الإسلام؛ ومن بعده يأتي الأئمة المعصومون» (71). وفي هذا السياق، يستحضر يزدي آيتين قرآنيتين، هما: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (سورة الأحزاب، من الآية 6)؛ و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (سورة النساء، من الآية 59). وبطبيعة الحال، فإن ما اعتبر في ظاهره قاعدة ثابتة في المذهب الشيعي هو أنه ما من أحد يمكنه تولي السلطة غير الأئمة المعصومين الاثني عشر جميعاً،

وآخرهم في غيبة الآن. وفي الخطوة اللاحقة، ينبغي التفكير بمن يتعين عليه تبوُّء منصبهم هذا؛ فمن الواضح أن لا وجود اليوم لأي من هؤلاء الأئمة كي يقود المجتمع الشيعي. وكما سبقت الإشارة إليه، فإن يزدي إنما يردد صدى نظرية خميني، ويعتبر أن موقع السلطة هذا محجوز حصراً للفقيه الأكثر أهلية وجدارة لشغله. وهذا ينطوي على تكليف عام وشامل، مادام لكل من هو مؤهل لهذا المنصب الحق في أن يصبح حاكماً. و«تأسيساً على ما هو ثابت من أدلة في أثناء غيبة الإمام، فإن هذا الحق قد مُنح للفقيه الأكثر جدارة... ولكن لا وجود لأدلة تثبت أن أفراد المجتمع العاديين ينعمون بهذا الحق» (71). وإذاً، ما دور الشعب في هذه النظرية؟

وفي هذا السياق، يسعى يزدي للتفريق بين شرعية الحكم، بمعنى المنشأ الذي يرتكز إليه؛ وبين قبوله، أي سبل وضع آلياته موضع التطبيق (51-54). وبالنسبة ليزدي، فإن الله هو المنشأ الأصلي للسلطة، مادام هو خالق الكون كله ومالكه؛ وبالتالي فليس هناك إلا دور صغير يمكن للشعب تأديته؛ وليس هو بقادر -أي الشعب- على منح تفويض لـ«أُولي الأمر» أو تجريدهم منه؛ فلا أحد غير الله يمكنه أن يفعل ذلك. و«مثلما كانت عليه الحال في زمن النبي والأئمة، فالشعب في فترة الغيبة لا دور له في إعطاء الشرعية للحاكم [سواء في اختياره أو في تزكيته]» (73).

ويمضي يزدي إلى القول إن منصب الفقيه يرتكز إلى العقل، ويُحال إليه وفقاً للنقل. فالعقل يملي علينا أن الحكم حاجة ملحة، ويساعدنا كي ندرك أن من واجب الإنسان، في مدة غياب المثَل الأعلى، أن يجهد نفسه للوصول إلى أقرب النماذج تناظراً مع هذا المثل. ولعل نظام الحكم الأكثر تماثلاً مع حاكمية الإمام المعصوم الذي يمكننا الحصول عليه، هو ذلك الذي «تجتمع فيه المعرفة الواسعة بتعاليم الإسلام ووصاياه [الفقه والاجتهاد]... والعدل، والكفاءة في تدبير شؤون الأمة» (85). والعقل يمد لنا يد العون أيضاً كي ندرك أن الله، مالك كل السلطات، مايزال يفرض علينا تطبيق هذه التعاليم والوصايا، حتى في غياب الأئمة المعصومين. ولغرض تطبيقها، فإن الفقيه الكفء هو الذي يضطلع بمنصب الحاكم في غيابهم (94-96).

أما بالنسبة للأحاديث والروايات المنقولة، فيستشهد مصباح يزدي بالروايتين ذاتهما اللتين استشهد بهما خميني في دراسته. أما الأولى فهي «الرواية التي اشتهرت بين الفقهاء باسم التوقيع الشريف [مراسلات الإمام الغائب]... والتي نقلت رد الإمام الثاني عشر» لأحد المسلمين، كي يسترشد به فيما يتعلق بمشكلات قد يتعرض لها «فيما يستجد من حوادث واقعة» (97). وقد رُوي عن الإمام قوله: «أما ما كان من الأمور والحوادث الواقعة، فارجعوا بها [طلباً للهداية] إلى رواة أحاديثنا، فهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله» (Mesbah Yazdi 1381/2002, 97–98; Khomeini 1980, 84–85). ويسهب مصباح يزدي وخميني كلاهما في الحديث ليثبتا أن «الأمور والحوادث الواقعة» تشير إلى قضايا اجتماعية وسياسية؛ نظراً إلى أن إحالة قضايا ومسائل ذات طابع شخصي على الفقهاء للبت فيها، حتى في أثناء حياة الأئمة أنفسهم، هو أحد الأعراف التي كانت قد ترسخت وقتئذ.

أما الرواية الثانية فهي تلك التي تعرف باسم ناقلها عمر بن حنظلة (والمشهورة باسم مقبولة حنظلة)، وهو أحد أبرز رواة الموروث الشيعي. فحين تساءل إن كان يجوز للمسلمين إحالة نزاعاتهم المتعلقة بالدين والإرث إلى حكام دنيويين، أجاب الإمام السادس بما يأتي: «يجب عليهم اللجوء إلى من كان منكم قد روى أحاديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا وشرائعنا، ليرضوا به حكَماً، فإني قد جعلته عليكم قاضياً» (نقلاً عن: Khomeini 1980, 93)، وقد كثر الاستشهاد بهذه الرواية إسناداً لسلطة الفقهاء في المذهب الشيعي؛ وفي حين يختم خميني هذه الرواية بعبارة «فإني قد جعلته عليكم قاضياً»؛ فإن يزدي يحولها إلى: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» (Mesbah Yazdi 1381/2002, 103).

وتأسيساً على العقل والإرث المنقول، يخلص مصباح يزدي إلى القول بأن الفقهاء هم المالكون الشرعيون لحق ارتقاء منصة الحكم، ولا حاجة بهم إلى مؤازرة الشعب لهم. بل إنه يضع حكم الفقيه على قدم المساواة مع حكم الله. وعلى هذا، فإن حكومة الجمهورية الإسلامية الإيرانية إنما هي حكومة إلهية، مادام الفقهاء آخر المطاف «يمثلون الله وإمام العصر، وينصَّبون من قبلهما» (104). وهكذا، فقد تمت ترقية السياسة والحكم إلى مصاف

الممارسات المقدسة، ما يجعل التشكيك فيها عسيراً، والانشقاق عليهما مستحيلاً؛ فـ«شق عصا الطاعة على سلطة الفقيه، ورفض أحكامه هو ظلم عظيم، وإثم لن يغفره الله» (101).

واعتقاد كهذا يمثل دون شك نكوصاً إلى الوراء قرابة قرن من الزمن، يوم اعترض أتباع المذهب التقليدي إبان الثورة الدستورية على إعطاء أي دور للشعب الإيراني. وبكلمة أخرى، فإن مصباح يزدي بإصراره على تبني المقاربة "التقليدية" في سياسات المذهب الشيعي، إنما يعيد ترداد فكرة كانت قد طُرحت «بأشكال شتى في أوج نشاط الحركة الدستورية. وفي وسيلة للوقوف بوجه "مفهوم الحرية المشين"، فقد اعترض المرحوم الشيخ فضل الله نوري على فكرة السماح لأصحاب البقالات والمتاجر بشغل مقاعد المشرّعين» (Hajjarian 1379/2000, 642). ومثلما فعل نوري في عهد الحركة الدستورية، فإن يزدي لا يعطي للشعب إلا أقل الأدوار شأناً. وإذا ما توافرت إمكانية تأسيس مجتمع إسلامي، فإن للشعب أن يرضى بنظام إسلامي أو أن يرفضه، ومتى ما قبل به، فليس له من سبيل إلا الطاعة. والإيرانيون قد مارسوا هذا الحق عام 1979، وأقروا بشكل ساحق نظام الجمهورية الإسلامية. أما الآن، وعلى حد تعبير مصباح يزدي، فإن «الإسلام لا يمكنه السماح لمجموعة من البشر بالتظاهر والشروع بسن القوانين لنفسها» (*Ettela'at,* 10 Mehr 1372/October 1, 1993).

وعندما دعت الحركة الإصلاحية في أواخر تسعينيات القرن الماضي إلى إشاعة الديمقراطية في البلاد، سارع يزدي إلى تحذيرها بالأسلوب نفسه: «لتحذروا من أن يتم استغفالكم. فقبول الإسلام نظامَ حكم له الغلبة في المجتمع، يتعارض كلياً مع قبول الديمقراطية في العملية التشريعية» (*Iran,* 30 Tir 1377/July 20, 1998).

ولكن من الذي يحدد مضمون هذه العملية وفحواها؟ الجواب طبقاً ليزدي هو أن فلسفة التشريع الإسلامية تضم الأجوبة كلها، وما على المرء إلا استحضار مبادئها وأحكامها. ويعود ليكرر من جديد فرضية ابتذلت لكثرة تردادها بين المسلمين، ومفادها أن «الدين الإسلامي يمتلك من التعاليم والتشريعات ما ينفع الإنسان منذ مولده حتى

مماته، وأن القرآن يشتمل على الحلول جميعاً». وعلى هذا، فلا مناص من إعادة الروح لعلوم الفقه والتشريعات الإسلامية كلية، حتى لو لم يبق لبعض قواعدها وأعرافها صلة أو شأن بالواقع. وطبقاً لمصباح يزدي، فإن الإسلام نفسه يمتلك الحلول لحسم مثل هذه التعاليم والتشريعات. ولنتأمل مثلاً في مسألة العبودية.

في عام 1993، قال يزدي إن «الإسلام قد استنبط حلولاً واستراتيجيات لوضع نهاية للعبودية؛ ولكن هذا لا يعني أن الإسلام يستنكرها. فلو أن المسلمين تمكنوا في حرب مشروعة من بسط الهيمنة على جماعة من الكفّار وأسروا أفرادها، لكان هؤلاء عُدوا عبيداً في قبضة المسلمين الظافرين، وانطبقت عليهم أحكام العبودية وقوانينها» (*Ettela'at*, 10 Mehr 1372/October 1, 1993). وبمعنى آخر، فإن الإسلام وحدة مقدسة متكاملة، ومتى ما تم قبوله، فإنه ينبغي وضع قوانينه ومبادئه موضع التطبيق. ونظام الجمهورية الإسلامية يجسد اليوم هذا النهج؛ ولن يمكن التسامح حيال أي اعتراض عليه. ويعتقد مصباح يزدي أن مهمته هي الكفاح من أجل الحفاظ على الجمهورية الإسلامية، حتى لو اقتضى هذا، كما قال في إحدى خطبه، التضحية بـ«مليون شهيد» (نقلاً عن: *Guardian*, June 11, 2001). فالمرء حين يقتل أو يموت ابتغاء تنفيذ «أوامر الله»، فهو إنما يرتقي إلى المنزلة الأسمى التي يمكن لأي من البشر بلوغها؛ بل إن أمراً كهذا يصبح ضرورة ملحة لا سبيل إلى اجتنابها. وفي حزيران/ يونيو 1999، يعود يزدي إلى القول صراحة: «لو أن تحقيق أهداف الإسلام وغاياته لن يكون ممكناً إلا باتباع وسائل العنف، لكان اتباعها عندئذ أمراً ضرورياً» (نقلاً عن: Ganji 1379/2000a, 239).

وفي تأكيد يزدي على النظرية التي جاء بها خميني، فإنه بذلك يكون قد قدّم للمؤسسة الدينية مبررات إمساكها بمقاليد السلطة. فخميني وضع نظريته هذه، وضَمن "مأسستها" بفضل شخصيته الكارزمية، سواء عبر الدستور، أو عن طريق الممارسة العملية. وثمة مؤسسات من قبيل مجلس الخبراء، ومجلس صيانة الدستور، ومنصب القائد الأعلى، قد

كفلت بقاء النظام وديمومته. وفي أعقاب وفاة خميني، اختار مجلس الخبراء القيادة الجديدة. وقام القائد الجديد من جانبه بتعيين رجال دين أعضاء في مجلس صيانة الدستور؛ كما عيّن مراقبين يشرفون على انتخاب أعضاء مجلس الخبراء؛ ومنع أولئك الذين اعتبرهم غير مرغوب فيهم من المشاركة في هذه العملية. وقد أسهمت هذه التحركات، في تقدير مصباح يزدي، في خلق ما أسماه «حلقة فلسفية» يقوم فيها «الولي الفقيه بإسباغ الشرعية على مجلس صيانة الدستور؛ وهذا بدوره يمنحها لمجلس الخبراء، ليتولى هذا الأخير إضفاءها على الولي الفقيه» (Mesbah Yazdi 1381/2002, 142). ويتعين على مجلس صيانة الدستور، المؤلَّف من أعضاء يعينهم القائد جميعاً تقريباً، المصادقة على مؤهلات كل من يريد الانضمام إلى مجلس الخبراء. وبحجة عدم الأهلية، جرى خلال انتخابات عام 1994، على سبيل المثال استبعاد رجال دين كثر، بينهم محمد موسوي خوئينيها (عضو اليسار الإسلامي)، وصادق خلخالي (كبير قضاة المحاكم الثورية الذي اشتهر على نطاق واسع بلقب "قاضي المشانق"). وعلى كل حال، فإن الأنموذج الذي طرحه يزدي بات هو الأيديولوجيا الطاغية داخل المدرسة الحقّانية ومؤسسات أخرى غيرها.

المدرسة الحقّانية

عرف كثير من الإيرانيين بأمر المدرسة الحقانية أول مرة في عام 1989؛ وذلك بعد أن أصدر خميني فتواه بهدر دم الكاتب البريطاني سلمان رشدي. وفي ذلك الحين أعلنت جماعة سمت نفسها "طلبة المدرسة الحقّانية في قم" عن استعدادها لوضع هذه الفتوى موضع التنفيذ. ومنذ منتصف التسعينيات من القرن الماضي وصاعداً، أصبح اسم هذه المدرسة مرادفاً لذلك النمط من السياسات التي ينتهجها اليمين المتشدد في إيران. ويشغل عدد كبير من خريجي المدرسة مناصب مهمة؛ ومن بين طلابها علي أكبر فلاحيان خوزستاني، وزير الاستخبارات السابق المثير للجدل، وأحد المرشحين للرئاسة في انتخابات عام 2001.

تأسست المدرسة عام 1964، وسميت بهذا الاسم تكريماً لأحد المانحين من التيار المحافظ، التاجر حقّاني زنجاني. وكان بعض رجال الدين الناشطين، ممن أصبحوا لاحقاً

من العناصر الثورية البارزة، قد التحقوا بهذه المدرسة، بل كانوا في وقت من الأوقات أعضاء في مجلس إدارتها. واحتل الماركسيون الإيرانيون، لوقت ليس بالقصير، رأس قائمة خصوم المدرسة الأشد عداوة، ما دفع بها إلى تركيز اهتمامها على التفاعلات والسجالات ذات الطابع الثقافي. ولعل هذا هو السبب الذي جعل القسم الأعظم من منشوراتها المبكرة يستهدف دحض الفكر الماركسي وتفنيده، وصياغة دراسات مقارنة للعقيدة الإسلامية والنظرية الماركسية. وحاولت المدرسة، إضافة إلى ذلك، بناء شبكة علاقات مع مؤسسات إسلامية تشاطرها الميول والأفكار ذاتها؛ ومن أبرزها مؤسسة طريق الحق، برئاسة مصباح يزدي، والمنظمة الداعمة للدورية الشهرية مكتب اسلام (مدرسة الإسلام)، التي يتولى إدارتها آية الله ناصر مكارم الشيرازي.

وجاءت ثورة 1979 لتمنح المدرسة الحقّانية أكبر دعم يمكن أن تحظى به. والمفارقة هنا هي أن خميني، عندما كان على قيد الحياة، قد اتبع منهجاً في الحكم لا يتيح لأي جماعة بعينها بسط هيمنتها على المشهد السياسي في البلاد. ولكي يُبقي التوازن قائماً بين القوى المختلفة؛ فهو في واقع الحال، قد وقف ضمناً إلى جانب تيار اليسار [الإسلامي] عندما سمح لعناصره بالبقاء في السلطة. وعلى سبيل المثال، فقد ظل مير حسين موسوي رئيساً للوزراء طوال العقد الأول من الثورة؛ في حين أن وفاة خميني قد عززت قوة المدرسة وأنصارها. وعندما أصبح آية الله محمد يزدي رئيساً للسلطة القضائية، التحق حشد كبير من خريجي المدرسة الحقّانية بالعمل في مؤسسات هذه السلطة (Ganji 1379/2000b). ولم يكتفوا بذلك، بل إنهم أمسكوا بزمام السيطرة في وزارات ومؤسسات عديدة، كوزارة الاستخبارات والأمن، ومنظمة الدعوة الإسلامية، وقوات الحرس الثوري، والمحاكم الثورية، والمحكمة الخاصة بعلماء الدين، وهيئة الادعاء لمحاكم الإعلام؛ وثمة مفارقة تكمن في تسمية هذه الأخيرة، فهي المسؤولة عن إغلاق الصحف وحظرها، وتكميم أفواه الصحفيين.

وقد دأب أعضاء المدرسة على مؤازرة كل منهم للآخر؛ ويسود اعتقاد أنهم يتصرفون بما يشبه حلقات في سلسلة واحدة، فإذا ما تعرض أحدهم لإساءة أو أذى، هبَّ الجميع لنجدته اعتراضاً واحتجاجاً. ومنذ أوائل التسعينيات، ينحدر من المدرسة الحقّانية أبرز

مسؤولي السلطة التشريعية ممن يؤمنون بمبدأ «الحكم بوساطة القانون» وليس «حكم القانون»؛ وفي مقدمهم محسني إجئي، وعلي رازيني، وروح الله حسينيان، وأبوالقاسم رامندي، وكاظم صديقي، وعلي مبشّري. ولا بد من القول إنصافاً إن المدرسة قد خرّجت أيضاً بعض الرموز الفكرية المرموقة ذات الميول الليبرالية؛ ومنهم مثلاً الداعية الإصلاحي يوسف صانعي (المولود عام 1927)، الذي يُعد أحد أهم أركان هذه المدرسة منذ عام 1975. وحتى عام 2006، مابرح خريجو المدرسة الحقّانية يمثلون الفريق الأكثر نفوذاً وتأثيراً في مراكز السلطة الرئيسية في طهران، بما في ذلك السلطة القضائية ووزارة الاستخبارات والأمن.

إسلام طهران: فرديد وداوري

في مرحلة ما بعد الثورة في إيران، اعتبر عدد من جماعة "العقول الرهينة"، وبخاصة مناهضو الغرب منهم، أن إيران يمكن أن تكون "أم قرى" جديدة في محاربة صنوف الظلم والجور. وعلى هذا، فقد شرع أعضاء هذه الجماعة في صياغة فلسفة تقوم على مبدأ المقاومة، اعتقاداً منهم أنها ستروق للجيل الجديد من الإيرانيين. ففي ميدان السياسة على سبيل المثال لا الحصر، وُصمت أمريكا بـ"الشيطان الأكبر"، واختُزل الغرب بكليته في وصف "جوهر الشر". ومن بين مَن احتل موقعاً مركزياً في معسكر اليمين المتشدد الحديث النشأة، سيد أحمد فرديد الفيلسوف "الشفهي"، ورضا داوري أستاذ الفلسفة بجامعة طهران. وقد صار لهما أتباع، وأخذوا ينشرون مقالاتهما على صفحات مطبوعات مثل الدوريتين **مشرق** و**صبح** الشهريتين، وصحيفة **كيهان** اليومية التي تصدر في العاصمة طهران. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن كلاً من فرديد وداوري مفكر عميق ملتبس ذو وجهين: فهو فيلسوف مهموم بالأفكار السامية النبيلة وبكرامة الإنسان وعيشه اللائق؛ ولكنه متبنٍّ في الوقت عينه للفكر الهيدجري [نسبة إلى الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر]، وكان لفكر الطرفين (أي فرديد وداوري من جهة، وهيدجر من جهة أخرى) الآثار نفسها. فكما كان هيدجر يوصف بالقوة الفكرية التي وقفت وراء الأيديولوجيا النازية، فإن هذين

الفيلسوفين يعدان من العقول التي دعمت نزعتي التطرف والتشدد، بوصفهما سمتين بارزتين من سمات الجمهورية الإسلامية.

سيد أحمد فرديد

التقيت فرديد أول مرة مطلع ثمانينيات القرن الفائت، وتباحثنا معاً في عديد من القضايا. ولم أكن وقتذاك لأخمن بأن الثورة كانت ستجتاز مرحلة أكثر تطرفاً مما كان قد تكشف عنها بالفعل من هذه الظاهرة. وقد أصبح فرديد فيلسوفاً ذا شخصية عامة، تركت بصمتها على كثير من رموز الثورة ومناصريها؛ ومن هؤلاء مثلاً، المرحوم مرتضى آويني، وهو أحد أكثر الشخصيات شعبية بين قدامى المحاربين. كما أصدر دورية شهرية تعنى بالفنون والآداب والفن السينمائي تحديداً.

حظي فرديد باحترام كبير؛ حتى إن بيته قد حوِّل إلى مؤسسة في أعقاب وفاته. وكان يُكّنى على نطاق واسع باسم "الفيلسوف الشفهي" لأنه كان "يرفض الكتابة" (Maddadpour in Fardid 1382/2002, 506). ووفق أحد أشد منتقديه، وهو داريوش آشوري، فقد «كانت تشق عليه الكتابة... وكان يهوى إلقاء المحاضرات إلى أبعد حد» (Ashuri 1383/2004, 3). ويزعم آشوري، الناقد الشديد لفرديد، أنه حرص هو نفسه على الكتابة للأجيال القادمة «كي لا نكون موضع سخريتها فتقول أي جيل أحمق ذلك الذي يعجز عن التمييز بين الهلوسة والخطاب الفلسفي» (52). وسواء أهلوسةً كانت أفكار فرديد أم لم تكن، فإن الحقيقة التي تظل قائمة هي أن تلك الأفكار أمست المنبع الذي يستمد شرعيته منه كثير من أعمال العنف التي اقترفها اليمين المتشدد في إيران.

وأعتمد في تناولي لفكر فرديد هنا على كتاب نُشر مؤخراً ضم محاضراته التي كان ألقاها عام 1979 بجامعة طهران. وهو الكتاب الذي أشرف على تحريره أحد تلامذته وأتباعه الأوفياء الذي أفرغ على الورق الأشرطة التي سُجلت عليها تلك المحاضرات، ونشرها تحت عنوان وجدته متميزاً وجريئاً ودقيقاً، وهو: ديدار فرهي وفتوحات آخر

زمان (لقاء ميمون وفتوحات آخر الزمان). وربما يخلص القارئ العادي إلى أن النص ينقل رغبة فرديد في استشراف إمكانية اكتشاف النور الإلهي في عصر النظرية المادية. ولكنه، ومن غير التأمل في طروحات فرديد بشكل تفصيلي، ربما بدا أيضاً نتاج عقلية مصابة بجنون الشك، ومليئة بالكراهية والمراوغة وحب الثأر، دونما تقدير لأحد سوى هيدجر.

فمن فرديد هذا؟ ولد أحمد ماهيني يزدي (الذي اشتهر باسم سيد أحمد فرديد) عام 1910 وتوفي عام 1994. وكان حتى منتصف سبعينيات القرن الفائت أستاذاً للفلسفة بجامعة طهران؛ ليتحول إلى شخصية مثيرة للجدل والخلاف جراء طروحاته الفلسفية المتميزة التي تمحورت حول مفهوم «الروحانية الشرقية»، وفقاً للتسمية التي أطلقها آشوري عليها (Ashuri 1383/2004, 7–9). ومع أن فرديد يُعد في جوانب معينة من أُصلاء المفكرين، إلا أنه من ذلك النمط الذي يطلق العنان لعواطفه وانفعالاته لكي تتحكم فيه. وقد بدا متفرداً في مواقفه، ومحمَّلاً باعتقاد ساذج يصور له قدرته على إنقاذ الجنس البشري من واقعه التاريخاني الراهن، ويمكّنه من تقرير مصيره وقدره الحقيقيين. وغالباً ما كانت مواقفه القائمة على تجاهل "الآخر" ورفضه، تتسبب في إثارة حفيظة نظرائه من المفكرين، إيرانيين كانوا أو غير ذلك.

ولم يكتفِ فرديد بتوجيه سهام نقده صراحة لعديد من الفلاسفة، بل استنكر أيضاً مذاهبهم ومقارباتهم الفكرية، متهماً إياهم بخلق هوة فاصلة بين البشر وخالقهم؛ معتبراً أن سقراط هو أول من سار على هذا النهج (Fardid 1382/2002, 363) الذي مابرح قائماً حتى الساعة. وفي الاتجاه ذاته، دان فرديد فلاسفة مسلمين ناعتاً إياهم بالزنادقة؛ فلم يسلم من هذا الاتهام حتى أبو نصر الفارابي، مؤسس الفلسفة الإسلامية (344)، والملا صدرا، آخر عظماء هذه الفلسفة (367)، اعتقاداً منه أن الفكر الإغريقي قد أفسدهم جميعاً؛ والذي بدوره قد أدار ظهر المجن للخالق حين شدد على دور العقل والمنطق الإنسانيين. وفي هذا الشأن، يغدو ذنب المفكرين والمثقفين الإيرانيين مضاعفاً بسبب تشيعهم للغرب المعاصر،

الذي مافتئ هو نفسه مأخوذاً بسحر المناهج الفكرية الإغريقية، ورازحاً تحت سطوة ما عرف بنظرية "مركزية الإنسان" anthropocentrism، التي ساوت ما بين الله والإنسان. فما الذي يدعو فرديد لإطلاق مزاعم كهذه؟ وما الذي يروم الوصول إليه؟

يصف فرديد قدره على النحو الآتي: «ما أتمناه هو التحرر من هذا "الكهف العصري"، المتخم بالعدمية، وبالافتتان بآلهة دنيوية (الطاغوت)، وبالنزعة التاريخانية historicism، وهذه هي غايتي الأسمى، وحيثما أرى غياباً للقبضات الغاضبة، وشيوعاً للتسويات المذلة، فسوف أصاب بالإحباط... لأن التصرف السليم يتمثل في تبني موقف محدد ما، والإصرار عليه» (149). ومن الواضح أن فرديد كان يشعر بالأسى حيال الواقع الراهن السائد آنذاك، والذي يتماهى في نظره مع ظاهرة "التسمم بالغرب". والحق هو أن تقصي هذه الظاهرة هو الإسهام الأعظم شأناً الذي قدمه فرديد للخطاب الفكري الإيراني. وعلى الرغم من أن جلال آل أحمد هو من أشاع هذا المفهوم على الألسن، فإن فرديد يزعم أن الأول قد أساء فهم هذا المصطلح حين عرض نسخة "صحافية مبسطة" عنه. وفي التحليل النهائي الذي خلص إليه فرديد، فإن الشرق والغرب لا يختصان بدلالة أو تسمية جغرافية، ولا تربطهما إلا علاقة طفيفة بالتطور المادي والتقدم والتفوق التقاني. فالشرق يوحي بالشروق، بينما الغرب يرمز للغروب. الأول يعني ضمناً حلول الضياء والتنوير والحقيقة، واكتشاف ما هو جديد؛ بينما ينطوي الثاني على دلالات النهاية والتحلل والانحطاط. والكائنات البشرية قد توزعت على امتداد هذين العالمين.

ويعود العهد بهذا الانقسام إلى اليونان القديمة (339). فالفلسفة الإغريقية برمتها، وكل ما هو في نظر العالم إنجازات إنسانية عظيمة، يؤلفان شكلاً من أشكال التسمم بالأنموذج الغربي. أما أشد أشكال الظلمة قتامة فقد نجم عن تخلي الإنسانية عن التعاليم والرسالات السماوية، وعن منابع النور في الأرض، واعتمادها بدلاً من ذلك على العقل البشري في المقام الأول، متخذة منه العنصر الأرفع قدراً ومنزلة. ولقد انهار تماماً عالم ما بعد النهضة الأوربية بكليته؛ والاستثناء الوحيد هنا هو فلسفة هيدجر الذي استطاع تشخيص أصل الداء.

وفي خضم هذه العتمة التامة، اندلعت الثورة في إيران لتدشن ولادة النظام الإسلامي الذي يكرس نفسه لتحقيق الإرادة الإلهية. ولعل في هذا الأمل الساذج ما يفسر وقوف فرديد إلى جانب الثورة الإسلامية ومؤازرته لها. وفي نظر فرديد، فإن «التاريخ الغربي بمجموعه عقيم لا طائل من ورائه؛ ولا بد للجنس البشري من أن يكافح للارتقاء بنفسه. فقد امتلكنا القدرة على الارتقاء بأنفسنا بفضل زعامة خميني» (392). وفي اعتقاده أنه لا أحد من فلاسفة الغرب، غير هيدجر، استطاع فهم هذا العالم؛ وهو الوحيد الذي تتناغم آراؤه ومدركاته مع مبادئ الثورة الإسلامية وأفكارها. ولقد اجتمع هذا الرمزان (خميني وهيدجر) ليساعدا فرديد على طرح وجهات نظره والسعي لإثبات صحتها. ولكن ما وجهات نظره هذه؟

أولاً وقبل كل شيء، يؤمن فرديد أن حياة البشر على الأرض يمكن تقسيمها إلى أطوار، يحمل كل منها "اسماً" معيناً له "حضوره" ومظاهره المشهودة. والتاريخ في واقع الأمر مؤلف من أدوار، وفي «كل دور منها ثمة حقيقة تكشف عن نفسها بجلاء على الصعيدين الإنساني والتاريخي» (42). وفي الماضي الغابر كان هناك ابتداءً ما يسميه فرديد عصر «الاحتجاب»، فلا وجود إلا لله ولا شيء غيره. وتبع ذلك أن خلق الله الإنسان وعلّمه الأسماء كلها: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (سورة البقرة، من الآية 31). وتزامن هذا العصر مع حلول عصر الهلّينية والفلسفة الإغريقية، وفيه ارتقى "الاسم" إلى حد «التمرد على الآلهة؛ فيما بات الإنسان يمعن التفكير في تجلي الحقيقة الإلهية» (310). وضم الدور اللاحق العصور الوسطى وشهد حلول الإسلام، حين تجلت من جديد الروح الإلهية نفسها. غير أن الحداثة حلت هي الأخرى «متخذة من إنسان تلبّسه الشيطان حقيقة أساسية لها» (311). وقد أمضى فرديد وقتاً طويلاً في تقصي هذه الحقبة؛ فالحداثة أضحت في نظره أكبر خصومه، وبالتالي فقد صار دحرها أكبر التحديات التي واجهها فرديد. وخلال هذه الحقبة أيضاً، فإن كل التوصيفات: الظاهر والخفي، والموضوعية والذاتية، والجوهر والعرَض، وأخيراً «الحقيقة والواقع، قد اجتمعت كلها لتتحول إلى ما أسميه "محورية الذات"».

أما اسم عصرنا الراهن فهو النزعة الإنسانية humanism، التي فهمها فرديد على أنها تمثل إعلاناً بجعل الإنسان إلهاً. فكل ما هو عصري من ذوات وحقب ومناهج صارت تتسم بظاهرة "محورية الذات"، دونما اهتمام يذكر بعامة الجنس البشري أو بالصالح العام. وهو يذهب إلى حد القول بأن «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يخلو من أي إيماءة للجنس البشري بالمفهوم الإلهي له... وما ينطوي عليه من مفاهيم الأخوة، والتكافؤ، وحرية النفس الأمّارة؛ ويضع البشر جميعاً في مستوى واحد من حيث إنكار وجودهم» (78). وإيران ليست استثناءً؛ فهي في القرون الأخيرة، ومنذ الثورة الدستورية تحديداً، أمست جزءاً من هذا العالم.

وبطبيعة الحال، فإن هذه الفرضية الأخيرة تتناقض مع أطروحتي؛ فالثورة الدستورية عام 1905 تمثل ذروة مشروع التحديث الإيراني، وحملت معها إمكانية مزاوجة الحداثة بالإسلام. في حين أن تلك الثورة، كما يراها فرديد، قد وسعت الهوة التي تفصل الإيرانيين بعيداً عن الله؛ فيقول إن «التسمم بالغرب قد فرض سطوته علينا قرابة مئة عام... والجيل الجديد يبحث الآن عن رب الأعوام الفائتة والمقبلة، وعن رب القرآن، في وقت أمكن لتاريخ العالم المعاصر العدمي والمتمحور حول الذات، أن يضرب بجذوره في أعماقنا» (103). وبدلاً من ذلك، صاروا يوعدون بالديمقراطية وبالتحول الديمقراطي. ولكن ما رؤية فرديد للديمقراطية ولسيادة حكم القانون؟ إنه يعارضهما، مثلما فعل أفلاطون من قبله، لأنهما يحولان دون التقاء الإنسان بالخالق؛ ذلك أن «الديمقراطية تعني الولاء للشيطان واتخاذه ملاذاً» (53). وفي الاتجاه عينه، يوجه فرديد انتقاداته لمسلمين عصريين يدافعون عن التناغم القائم بين الإسلام والديمقراطية، قائلاً إنه «ما من سبيل لالتقاء الديمقراطية والقرآن على نقطة واحدة... فالأولى تنتمي أصلاً إلى الإغريق؛ والإنسان الإغريقي يُعد أنموذجاً يجسد الطاغوت [عصيان الله]» (79). ويتزامن الدور التاريخي الأخير، المعروف بعصر النزعة الإنسانية، مع «الصراع الناشب بين المضطهَدين والمضطهِدين... والذي ينتهي باستعادة الصلة ما بين الجنس البشري والخالق» (311)؛ ومن هنا برزت الثورة ضرورةً ملحة.

وعلى هذا الصعيد، فقد تبنى فرديد موقف الجماعات الراديكالية الداعية إلى خلق أوضاع ثورية دائمة، فيقول: «أنا أومن بالثورة المستمرة؛ وينتابني اليوم خوف شديد من احتمالات تداعي أسس الثورة وإمساك القوى البرجوازية بمقاليد الأمور» (37). ولو سأل سائل إن كانت الدعوة إلى الثورة الدائمة حباً بالثورة فحسب، أم لبلوغ هدف سامٍ جليل، لقال فرديد، الأفلاطوني النزعة، إنه إنما ينشد هدفاً كهذا؛ وما ذاك إلا وضع نهاية لظاهرة التسمم بالغرب، وفسح المجال ليحل محلها «وعي حقيقي في أعماق الوجدان» (75). والثورة التي ينادي بها فرديد ستندلع عندما يصبح بمقدور الإنسانية «بكليتها تجسيد "اسم" مغاير [لاسم النزعة الإنسانية المعاصرة] وذلك هو اللطف الإلهي» (80). ويقول فرديد إن «الثورة الحقيقية تعني الارتقاء من العهود السريعة الزوال إلى الوجود الفعلي؛ ومن هذا الأخير إلى العهد السرمدي؛ ومنه أخيراً إلى رحمة الله وفضله» (197).

ولا وجود في بيئة كهذه للتسامح؛ ويصبح لزاماً معالجة كل أشكال الانحراف أو الشذوذ عن الخط الفكري الرسمي. وهذا هو ما كان فرديد يقصده عندما قال إن الجمهورية الإسلامية تمثل نظاماً "ديمقراطياً رأسياً"، أي ذلك النظام الذي لا يمكن الحصول على أي شيء فيه إلا من أعلى مستوى له (فرديد 1982، مقابلة). وثمة مؤشر آخر يتمثل في انعدام التسامح في مواقفه حيال مبدأ التعددية الفكرية؛ وهو ما سبق لي أن أشرت إليه. ومع أنه اتُّهم بالكفر، حتى مؤسس الفلسفة الإسلامية الفارابي، إلا أن ما هو أكثر ارتباطاً بعملية نشوء الخطاب الشيعي وتطوره هو الوصف الذي خرج به لأحد أبرز أعمال الخواجة نصير الدين الطوسي الموسوم اخلاق ناصري (أخلاق الناصري). والطوسي فيلسوف عاش في القرن الثالث عشر، ويُعد أحد كبار علماء المذهب الشيعي ورموزه؛ ومع ذلك، فإن فرديد قد عدّ «كتابه هذا عملاً من أعمال الكفر والزندقة، التي تغلب عليها الفضائل الإغريقية الأربع التي لا وجود لأي منها في الشريعة [الإسلامية]» (Fardid 1381/2002, 413).

وإذا كانت هذه هي حال الطوسي التقي الورع، فلا عجب في أن يصبح المفكرون الإيرانيون المعاصرون (علمانيين كانوا أو غير ذلك) هدفاً للهجوم والنقد (انظر مثلاً: Fardid 1381/2002, 371–375, 386–390, and 405–407). فأولئك الذين لا

ينتهجون المسار الفكري الذي اختطه فرديد لنفسه ما هم إلا طواغيت (أعلنوا العصيان على الحقيقة)، أو أتباع طواغيت (ضالعون في هذا العصيان). ويعتبر فرديد أن «كل من لا يقيم وزناً لأسماء العصور والحقب، فسوف أصفه بالطاغوت... وأعني بذلك تغافله عن تذكر الأسماء وعن تجليات أسماء الله» (18). ومن هنا، فلم يكن مستغرباً أن تشرع عناصر من اليمين المتشدد في توعد المفكرين والمثقفين الإيرانيين بالعقاب وإلقاء الرعب في قلوبهم ببث برامج تلفزيونية مثل هويت (الهوية) وشراق (النور). وخلال سنوات التسعينيات من القرن المنصرم، شملت قوائم المفكرين والباحثين الإيرانيين المستهدفين أولئك الذين وجه فرديد انتقاداته إليهم في أعماله ومؤلفاته. ومازالت أفكار فرديد وآراؤه تحتل موقعاً فاعلاً في خطاب معسكر المحافظين؛ بل ازدادت قوة وتأثيراً بوضوح أكبر على يدي أحد تلامذة فرديد، وهو اليوم أستاذ للفلسفة في جامعة طهران.

داوري

ينحدر رضا داوري أردكاني (المولود عام 1933) هو الآخر من منطقة يزد. وبعد أن أنهى دراسته الثانوية عمل مدرساً بوزارة التربية الإيرانية، ولكنه مالبث أن صُرف من الخدمة فيها في أعقاب ثورة عام 1953 بسبب تعاطفه مع "الحركة الوطنية" الإيرانية. ثم التحق بجامعة طهران ليحصل منها على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عن أطروحته التي كرسها للفيلسوف الفارابي. وأصبح لاحقاً ومايزال، عضواً في الهيئة التدريسية لقسم الفلسفة في الجامعة عينها. التقيتُ داوري أول مرة عام 1986، وقد صار رئيساً للقسم، يوم دعاني لإلقاء سلسلة محاضرات في إطار حلقة دراسية عُقدت تحت عنوان «فلسفة السياسة». ومنذ ذلك الحين، صرت ألتقيه على نحو متقطع في مؤتمرات وندوات دراسية تقام من حين إلى آخر.

ومع أنني عهدته باحثاً أميناً يولي اهتماماً صادقاً للبحث الفلسفي، إلا أنه تحول إلى شخصية عامة بصبغة ثورية متطرفة، شأنه في هذا شأن فرديد. وهو منذ اندلاع الثورة يعد

أحد أبرز أعضاء المؤسسة الثقافية في الجمهورية الإسلامية؛ فهو عضو المجلس الأعلى للثورة الثقافية؛ ورئيس تحرير دورية نامه فرهنگ (مجلة الثقافة) التي تصدر عن وزارة الإرشاد الإسلامي. وهو يشغل في الوقت الحاضر رئاسة المجمع العلمي في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وبصرف النظر عن مجاله الفلسفي، فقد كان رفيقاً وثيق الصلة بفرديد. وهو يدين لهذا الأخير بفضل «إنقاذه من فلسفة دوركايم الوضعية والسوسيولوجية» (نقلاً عن: Vahdat 2002, 186).

ومع أن داوري كان قد اتخذ هذا الموقف النقدي إزاء الغرب قبل اندلاع الثورة الإسلامية بمدة طويلة، فإن النظام الإسلامي الجديد قد أتاح له من الفرص الكثير ما يمهد الطريق أمامه لترسيخ أفكاره ومواقفه هذه. ويتفق داوري مع أستاذه على أن حالة "التسمم بالغرب" تمثل جوهر المشكلات التي تواجهها إيران؛ فهناك في اعتقاده تباين بنيوي بين هذين العالمين، مع أن هذا التباين -كما يراه داوري- ليس ذا طبيعة اقتصادية أو سياسية. ولا يخفي اتفاقه مع خميني أيضاً على غياب النزعة الروحانية في كل مكان، وبخاصة في الغرب؛ متحججاً بأن «الشرق والغرب، على الصعيد السياسي، قد يصارع كل منهما الآخر، وقد يتناقض معه، إلا أنهما ينطلقان من الجذور ذاتها». بل إنه حتى يذهب إلى القول بأن «روسيا قبل ثورة أكتوبر [1917] كانت أكثر اختلافاً عن الغرب» (Davari 1373/1994, 82)؛ في حين أن ما نشأ في حقبة ما بعد الثورة الشيوعية جاء امتداداً للغرب. ولكنه مع ذلك يعتزم دراسة هذه الظاهرة بعمق أكبر.

وداوري على اقتناع بأنه من المستحيل استئصال شهية الغرب للهيمنة، سواء عن طريق إلحاق الهزيمة بالإمبراطورية الغربية، أو بضخ القيم والمُثُل الروحانية في حياتها. فعلى الرغم من أن «الهيمنة السياسية والعسكرية ليست بالأمر الجديد في التاريخ الإنساني» (Davari 1375/1978, 85)، فإن الهيمنة الغربية تعد فريدة من نوعها من حيث شموليتها واتساع نطاقها. ومن ثم فإنه «ليس من المستغرب أن تقوم العلاقات ما بين الحضارة الغربية والأمم غير الغربية على الهيمنة الاقتصادية والسياسية والعسكرية» (83). ومع ذلك، فإن ما يجعل الهيمنة على إيران أشد عمقاً ليس هو افتتان الإيرانيين بـ"الآلات

الغربية"، بل لأنهم يشكلون مثالاً بارزاً للإصابة بـ«مرض العلوم والتقنيات والصناعات الغربية» (Davari 1373/1994, XIX). ومن هنا جاء إيمانه بعمق تأصل جذور ظاهرة "التسمم بالغرب".

وما الاختلاف في العلاقة الجديدة بين الشرق والغرب إلا التباين التام المطلق بين العالمين؛ ذلك أن «الغرب مافتئ يسعى للاستحواذ على كل ما على الأرض... وإلى جانب فرض سطوته العسكرية والاقتصادية والسياسية، صار يهزأ بالمذاهب الفكرية التقليدية للشعوب الأخرى، ويصورها على نحو غير عقلاني، ليمهد الطريق أمام هذه الشعوب [لتبني الأنموذج الغربي] ومحاكاته» (Davari 1375/1978, 85). وبحسب داوري، فإن السؤال "الصحيح" الذي يتعين على المرء طرحه هو: «ما الذي جعل حدوث شيء كهذا ممكناً؟». وهنا يذهب داوري إلى القول بأن «الغرب ما كان سينجح في استعمار شعوب أخرى لو لم يكن قد امتلك فلسفة مماثلة لإرغام الإنسانية والعالم على الخضوع له. وبمعنى آخر، فإن الهيمنة والاستعمار والإمبريالية عناصر مستوطنة في الفلسفة الغربية الحديثة، وتقع في "الصميم" منها؛ ولم يصبح الغرب قوة جبارة على المستويين السياسي الاقتصادي فجأة» (85). والسؤال إذاً: ما هذا الذي نسميه الغرب؟

يفترض داوري وأتباعه سلفاً أنه ما من فارق يميز بين الغرب والحداثة؛ فهما ظاهرتان متطابقتان. ولعل هذا هو السبب الذي يدعو داوري إلى اعتقاد أن الغرب أكبر بكثير من أن يوصف بمجرد منطقة جغرافية أو حتى كتلة سياسية؛ بل هو ظاهرة تفرض وجودها في كثير من بقاع العالم: فهو «من الناحية التاريخية نمط تفكير وسلوك... له حضوره في جميع الفلسفات والأيديولوجيات والسياسات وأدبيات التاريخ الأوربي المعاصر... وبكلمة موجزة، فالغرب من جهة يجسد "غروب" الحقيقة السماوية، وهو من جهة أخرى يمثل "نهوض" كائن إنساني يعتبر نفسه بداية الكون ونهايته ومركزيته، بل إنه يجسد كل شيء فيه. كما يرى الغرب أن أعلى درجات الكمال بالنسبة له هي أن يمتلك كل شيء، بما في ذلك العالم العلوي» (Davari 1373/1994, 73). ومن الواضح أن داوري قد كرّس القسم الأعظم من أعماله للبحث مفصلاً في الآثار المترتبة على الخروج بتعريف كهذا. فما

جوهر الغرب إذاً؟ وما نمط العلاقة التي يمكن للمرء إقامتها مع هذه "الظاهرة"؟ وما كان نوع العلاقة التي ربطت إيران بها على الصعيد التاريخي؟ وما التداعيات المؤسسية التي نجمت عن هذه العلاقة؟

يقر داوري بأن الغرب الحديث قد اتخذ من مفهوم "الذاتية" subjectivity أساساً له، وبأنه يدير شؤونه وفقاً له. وبالتالي فهو ضمناً يستند في وجوده إلى الاستقلالية الذاتية. غير أن داوري لا يقر بأن هذا المفهوم ينبغي أن يمتزج بالضرورة مع فضائل من قبيل احترام الذات، والحقوق، والحرية، والمسؤولية الفردية، والاحترام والمسؤولية المتبادلتين، والمحاسبة والمساءلة على المستوى الاجتماعي. وهو بدلاً من ذلك يرى في تفسيره له أنه ينطوي على روح التمرد، والتدمير، والتحلل، والنزعة الأنوية، والغرور المفرط غير العقلاني.

وكان مقاله الذي كتبه تحت عنوان «جوهر الغرب وماهيته»، قد أشعل فتيل جدل حامٍ مع الإصلاحي والمفكر الإسلامي المعاصر عبدالكريم سروش. ويستهل داوري مقاله هذا بالكلمات الآتية: «يُستخدم مفهوم الذاتية (نفسانيت) عادة نقيضاً لمفهومي التقوى والروحانية، وبما ينطوي على معنى إشباع شهوات النفس الحسية وأهوائها».[5] ويستطرد زاعماً أن الشهوات الحسية «تشكل محور الفكر الغربي» (Davari 1373/1994, 65). ويسهب داوري فيما تبقى من مقاله في الحديث عن معنى فرضيته هذه، وما يترتب عليها من استنتاجات؛ فيعددها كما يأتي:

1. إن "الذاتية" تستلزم الاستقلال عن الخالق؛ ولكن هذا لا يقلل من عظمة الغرب الحديث و"عقلانيته". فـ«الغربيون يتمتعون بالعقل والمنطق. والعقلانية قائمة في الغرب اليوم بدرجة لا تقل عما كانت عليه في حقب تاريخية أخرى، وربما بمستوى أعلى؛ باستثناء أنها من ذلك النوع الذي لا يتخطى حدود الانغماس في الشهوات الحسية، وبأنها توظف لأغراض التحقق مما يمكن أن يتوافر للإنسان من قدرات محتملة، وبسط الهيمنة، لا أكثر» (66).

2. إن قدرات العقل وفضائله ما كانت لتجد موقعاً في هذا العالم إلا لأن الإنسان المعاصر ليس بحاجة إلى غير "عقلانيته" الدنيوية. ففي الغرب –على حد تعبير داوري– «ما من فيلسوف آخر، ماعدا [سورين] كيركجارد و[ماكس] شيلر اللذين

كان دورهما هامشياً في بناء الغرب وتأسيسه، شعر بضرورة التحدث عن حماقات الإنسان. والكل بدلاً من ذلك قد أعجب بقدرات الإنسان الكامنة، وعمل على التحقق منها... والإنسان، بكلمات أخرى، يشغل مركز الكون» (86).

3. إن الفلسفة قد تحولت تالياً، من الأسئلة التي تبدأ بـ"ماذا؟" إلى تلك التي تُستهل بـ"كيف؟". وبمعنى آخر، فإن المنهج أصبح المقوم المركزي لكل الأسئلة والمحاولات الرامية إلى الكشف عن الحقيقة، فأزاح بذلك الإنسان من أي بحث عن الحقيقة المطلقة. وبالتالي، فقد فقدت قدسيتها كل جوانب الحياة في الغرب ومظاهرها؛ وتحول «الإنسان الغربي إلى مثال للشهوانية والذاتية» (69).

4. إن الذاتية لا تستقيم منطقاً إلا في العالم المادي الدنيوي؛ وبما أن هذا الأخير يتعامل مع مكونات مادية ملموسة، فإن «الفكر الجديد لا يرتبط بالمكونات الروحية؛ وإن المسار الذي اختطه الإنسان العصري لنفسه يتجه نحو الإنسان نفسه وينتهي عنده. فهو قد أخذ على عاتقه غزو المكان والزمان، وترك بصمته على كل الأشياء» (70).

5. إن المحصلة الطبيعية لكل هذه السمات البارزة تتمثل في الاستنتاج الآتي: «إن لكل طور تاريخي حقيقة ثابتة؛ والمرتكز الذي يستند إليه التاريخ الحديث هو الذاتية. وفي عالم يفرض عليه هذا المذهب سطوته، فلا مكان للتقوى وعبادة الله» (71).

وقد أشعلت مقالة داوري هذه فتيل جدل ونقاش حاميين عن الغرب، وعما يعنيه (Boroujerdi 1996, 158-165; Vahdat 2002, 187-211)؛ واتُّهم داوري بأنه يختزل الغرب ويجعله كياناً جوهرياً جامداً. وفي دفاع داوري عن نفسه كتب ما يأتي:

> عندما قلت إن الغرب بات مرادفاً للشهوانية والذاتية، فإنني لم أستخدم هذا المفهوم الأخير بدلالته الميتافيزيقية أو الأخلاقية... بل قصدت القول إن "الحيوان العقلاني" في الغرب قد استبدل به "حيوان ينتفع من عقلانيته". وفي حالة الأول، فإن النزعة "البهيمية" تمثل المكون المادي، والعقلانية هي الجوهر. أما بالنسبة للثاني، فإن العقل والمنطق هما المكون المادي البدائي، والبهيمية هي الجوهر. وعلى هذا، فإن المبدأ المحوري اليوم هو أن حياة الإنسان على الأرض، إلى جانب كل شيء آخر سواها، قد اختزلت في وسيلة لإشباع هذا الجوهر (Davari 1373/1994, 160).

وداوري لا يسقط الغرب من حسابه باعتباره متناقضاً مع الحقيقة ومع إرادة الله، أو مناهضاً لهما. فالعالم الحديث بالنسبة له ليس هو العالم الذي تعم فيه كراهية الدين، ولكنه

عالم بات الدين فيه غير ذي صلة بالفضاء العام. وهو يرى أن «المجتمعات الغربية لا تتخذ موقفاً مناوئاً للدين، ولكنها اتخذت من مبدأ تجاهل الدين أساساً لبناء هذه المجتمعات. ولا بد من التنبه على أن ثمة نية مقصودة تقف وراء رسم مسار كهذا» (23). وهناك في الغرب -والحديث مايزال لداوري- فلاسفة كبار أدركوا حقيقة "جوهر الغرب" هذه؛ ولعل بإمكانهم مساعدتنا في فهم البعد المظلم لها، وفي تذكيرنا بعمق هاوية "جُب الغرب" الذي سقطنا فيه. ولعل الأبرز بين هؤلاء الفلاسفة في نظره هو مارتن هيدجر، الذي «يمكن وصف فكره بـ"الفكر التحضيري"؛ فهيدجر هو أحد أولئك الذين استطاعوا كشف الجوهر الباطني للغرب أمام أعيننا» (155).

ويذهب داوري إلى أبعد من ذلك، ليتناول بالبحث والتحليل أحد التجليات السياسية الأشد أهمية للحداثة في الغرب، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، ويعني بها النزعة القومية. وفي كتابه الذي خصصه لهذه النزعة، يقول إن «القومية هي إحدى حقائق الغرب التي لا سبيل إلى تجاهلها؛ وحيثما أطلت هذه النزعة برأسها فالغرب سيستجيب لها» (Davari 1364/1985, 105). وفي صميم هذه النزعة، تكمن الفكرة القائلة بأن تطلع أي جماعة من البشر إلى العيش بشكل مستقل يعد مطلباً طبيعياً وعادلاً ومشروعاً. ويمتد هذا الحق ليشمل «ممارسة السلطة، وسن القوانين وخلق الأعراف الاجتماعية، وإدارة العلاقات والتعاملات الاجتماعية والسيطرة عليها؛ من دون الخضوع لأي سلطة خارجية» (22). ولو سأل سائل عن منشأ القومية وأصلها، فإنها عند داوري تمثل حصيلة مباشرة لمفهوم "الذاتية". وفي اعتقاده أن «روحية الاستقلال قد تجلت في المجالات المدنية، والاجتماعية، والاقتصادية، ولم يكن قد مضى سوى وقت قصير على اعتبار الإنسان نفسه مركز الكون، ومصدر المعارف، والسلطة، والإرادة» (22). ومثلما فعل غير الغربيين في سعيهم لولوج عالم التحديث، فقد تبين آخر المطاف أن الصيغ التي تبنتها التيارات القومية غير الغربية تفتقر إلى النضج والأصالة. فهي قد ارتكزت إلى "دعائم واهية" لأنها لم تنبت من الجذور الفكرية ذاتها التي نتج عنها الغرب (24). وثمة رموز قومية خاضت حروباً مع القوى الإمبريالية، ولكنها إما هُزمت، وإما أقامت نظم حكم استبدادية (25).

أخيراً، وفيما يتعلق بالعلاقة بين إيران والغرب، يعتقد داوري أن إيران قد تأثرت بالعصرنة سلبياً إلى أبعد حد؛ فـ«العصرنة بمنزلة شجرة زُرعت في الغرب، وتفرعت أغصانها في كل الاتجاهات. وعلى امتداد سنوات طوال كنا نعيش تحت أحد أغصانها الذابلة، وفي ظله الآخذ في الزوال، وهو ماانفك يتدلى فوق رؤوسنا» (نقلاً عن: Boroujerdi 1996, 159-160). وليس هذا بالوضع الطبيعي كما يراه داوري، بل هو بالأحرى عرض وقائعي لكل من طبيعة الغرب، ومصير إيران وقدرها. وهو يرى أيضاً أن الثورة قد جعلت الإيرانيين يعون حقيقة هذه العلاقة، وزادتهم قوة؛ فـ«الناس لم تعد تخشى الموت» (Davari 1364/1985, 125)، وقد مكّنهم وعيهم هذا من تصحيح الوضع القائم.

وهنا يقول داوري: «على الرغم من... أن ظل هذا الغصن لم ينحسر كلياً عن رؤوسنا» (نقلاً عن: Boroujerdi 1996, 160)، فلا ينبغي للخوف أن يجد طريقه إلى نفوس الإيرانيين، فعندما «تلتزم الأمة جانب الحق، يقف الله إلى جانبها» (Davari 1364/1985, 126). وبطبيعة الحال، فهذه النعمة الإلهية قد تجسدت في الثورة الإيرانية، التي أوجدت سبلاً جديدة للتفكير والتصرف، ويمكنها تذكير الناس بميثاق التوافق الذي نسوه، والذي كان معقوداً بينهم وبين الله. وفي نظر داوري، فإن «الثورة الإسلامية يجب... أن تدعو الناس للعودة إلى البدايات، وتجديد هذا الميثاق. وتجديده... يلزمنا [نحن الإيرانيين] بنقض ذلك الذي قبلنا به مرغمين حين أصبنا بوباء الغرب... وأن نلوذ بالله، ونسأله العون في ميثاقنا الجديد؛ الميثاق الذي يمثل مستقبل الجنس البشري» (نقلاً عن: Vahdat 2002, 192).

لقد أسهمت الأفكار ووجهات النظر التي أطلقها مصباح يزدي في قم، وفرديد وداوري في طهران، في خلق عقلية اعتدتُ تسميتها «عقلية الرهينة»، وساعدت على بروز جماعات مثل "أنصار حزب الله"، وجماعات الضغط، التي تغلغل أتباعها في جميع أجهزة الدولة ومؤسساتها. وهذه الجماعات لا ترى نفسها إلا في جانب الحق، أما سائر العالم فهو إلى جانب الباطل؛ وهذا هو السبب الذي جعل العالم برمته يقف معارضاً

«للحدث الأعظم في التاريخ الإنساني المعاصر» (Zarshenas 1373/1995, 5)؛ وهل من حدث كهذا إلا الثورة الإسلامية؟! فهي الثورة المعاصرة الوحيدة التي رفضت «الأخذ بما جاءت به الحضارة الجديدة من ظواهر وسمات سياسية واجتماعية»، ولم تسر على نهج «المقاربات الشيطانية للفلسفة الإنسانية وحركة النهضة» (5). ولحماية هذه الثورة، فإن الوسائل كلها مشروعة ومقبولة؛ ولتكن التصفية، والاغتيالات، وتكميم أفواه المفكرين والمثقفين، وإغلاق الصحف، وإحراق متاجر بيع الكتب. وحين أتت النيران على دار نشر "مرغ آمين"، وصفت صحيفة صبح، لسان حال جماعة اليمين المتشدد، هذا الحادث بالصنيع الحسن؛ ونقلت عن مجموعة تابعة لحزب الله (أقامت احتفالاً بهذه المناسبة) قولها: «لقد اجتمعنا هنا لنضع في علمكم أن حزب الله يعلن إصراره على مبادئه، ويشعر بالفخر بأن يكون أصولياً متعصباً. ويعتبر الحزب أن العدو متآمر لا يتوقف عن تآمره؛ ويؤكد إيمانه الثابت بصحة "نظرية المؤامرة"» (*Sobh* 21, 14 Sharivar 1374/September 1995, 3).

وثمة مفارقة أخرى تتضح هنا؛ وهي أن هذه الجماعات، وعلى رغم مناهضتها لمشروع العصرنة، فإن اقتناعاتها وتصرفاتها تكاد تتطابق مع السمات والخصائص الرئيسية لحركة الحداثة. والجدول (3-2) يعرض رؤاها ووجهات نظرها وفقاً لمواقعها وأهميتها النسبية، ويعكس الأنموذج الذي صاغه المؤلف لرسالة كل من الإسلام والعصرنة، إضافة إلى رسالة ما تمخض عنهما من "وليدين فاسدين"؛ وأعني بهما الإسلاموية والحداثة. وأزعم أن الرموز والجماعات التي تناولتها بالتحليل هنا تعتبر أن كلاً من الإسلام والعصرنة يمثل أيديولوجيا وليس مدرسة فكرية متطورة. أما الإسلاموية والحداثة فكلتاهما تعاني البؤس الفكري الذي تعانيه الأيديولوجيات قاطبة. وفي هذا الخصوص، يبدو التعليق الذي خرج به فضل الرحمن وثيق الصلة بموضوعنا هذا، إذ يقول: «إن مكمن الضعف الأكبر في الحركة الإحيائية الجديدة، والضرر الأشد الذي ألحقته بالإسلام، يتمثلان في غياب الفكر والعلم الإسلاميين الإيجابيين الفاعلين على نحو يكاد يكون تاماً داخل أوساطها، وفي إفلاسها الفكري، ولجوئها إلى المتاجرة بأفكار وصيغ مكررة مبتذلة عوضاً عن بذل جهد فكري جدي» (Rahman 1982, 137).

الجدول (3-2)

مقارنة وظيفية بين الإسلام والإسلاموية والعصرنة والحداثة

	الإسلام	الإسلاموية	العصرنة	الحداثة
الأنموذج	العقيدة	التقاليد	الحرية	السلطة
الجمهور	الجنس البشري	جماعة حصرية	الفرد	الدولة
الوسيلة	الهداية	الطاعة	العقل	العقلانية
الغاية	الخلاص	التجانس	الانعتاق	الكسب

إن المجتمع الذي يَعد هؤلاء الإسلامويون بإقامته في إيران، أو أنهم قد أقاموه فعلاً، وإن جزئياً، يبدو غريباً من نوعه. فأولاً وقبل أي شيء آخر، فإن انفصال الدولة عن المجتمع يعتبر تاماً وكلياً: فالدولة "نحن"، والمجتمع "هم"؛ على الرغم من أن الحد الفاصل بينهما مصطنع أكثر منه حقيقياً. إن حكماً عاماً كهذا ما كان سيصبح مشروعاً ومقبولاً إلا لأن أولئك الذين ينشئون الدولة يدعون أنهم في هذا المعسكر، فيما يزعم أبناء المجتمع أنهم في آخر.

ولعل الرواية الآتية يمكن أن توضح هذا الانفصال: ففي عام 1994، وفي حلقة دراسية أقيمت في هيئة الإذاعة والتلفزيون الإيرانية، ألقيتُ محاضرة حول التنمية وبناء الدولة على مجموعة من المديرين من المراتب الوسطى. وقد سعيت وقتذاك لأثبت أن التنمية مشروع قومي يوجب على الجميع المشاركة فيه، مثلما تفعل عائلة ناجحة في توظيف كل أفرادها لبلوغ النجاح. وفي جلسة بعد الظهر، ولم يكن كثير منا "نحن" (العاملين في أجهزة الدولة) قد عاد بعد من استراحة الغداء، كان لإحدى السيدات المشاركات التعليق الآتي: «ليس بوسعي على الإطلاق أن أشعر بأنني ركن من أركان هذه العائلة التي تتحدث عنها، لأني في كل يوم أواجه الاتهام بكوني إما إرهابية وإما لصة». وحين طلبت منها توضيحاً، أضافت قولها إن «سيارتي وأنا شخصياً عرضة للتفتيش مرة صباحاً لأني قد أكون أحمل معي متفجرات أستخدمها في عمل إرهابي محتمل؛ وأخرى بعد الظهر لأني ربما أكون سرقت شيئاً من المؤسسة التي أعمل فيها».

وثانياً أن الازدواجية المضللة باتت هي القاعدة. فالثوريون، والإسلامويون منهم تحديداً، يطلقون الوعود بتحقيق أسلوب عيش تطهري يقوم على الورع والتقوى والتمسك بأهداب الأخلاق الفاضلة، والتعهد بالارتقاء بالروح إلى المنزلة الأسمى؛ ولكنهم أقاموا نمط حياة زائفاً من النوع الذي تصفه فاطمة كيوشيان، المتخصصة في علم الإنسان، بـ«ادعاء التدين». والمفارقة هنا هي أنهم قد جعلوا هذا النمط من التدين قاعدة معيارية يخضع لها المواطنون جميعاً، بمن فيهم أولئك الذين يشغلون مواقع سياسية واقتصادية رفيعة، حتى داخل أجهزة الدولة نفسها. وصار المسؤولون الحكوميون يتنافسون فيما بينهم على التظاهر بالالتزام بأعلى مستويات الفرائض والتعاليم الدينية، ابتغاء الحفاظ على مواقعهم الوظيفية المتميزة.

ومهما يكن من أمر، فإن ضمان ديمومة هذه الازدواجية أمسى مهمة منهكة تستنزف قدراً كبيراً من الجهد الذي يمكن استخدامه في إيجاد حياة دينامية وذات معنى. وإذ أحال الإسلامويون الحياة العامة إلى ملهاة هزلية، فإنهم بذلك إنما أحالوا القسم الأعظم من العقول الإيرانية الخلاقة إلى مجرد جنود مشاة يمسك بقيادهم زعماء التيارين الثوري والاستبدادي؛ أو إلى أفراد منبوذين يحيون إما حياة متفرج سلبي غير فعّال، وإما حياة مواطن من الدرجة الثانية يفضل أن يعيش حياة مهينة خارج إيران. وفي غضون ذلك، ومثلما أخفقت الحداثة، في ظل الحكم البهلوي القمعي، في تقويض أسس مسيرة التحديث الأصيلة، فقد أخفق المذهبان "التقليدي" و "الإسلاموي" أيضاً في نواحٍ كثيرة.

وثمة موجة جديدة من التحرر والانعتاق آخذة في النمو في داخل معسكر الإسلامويين وخارجه؛ ويبرز إلى الواجهة في الوقت عينه جيل جديد من الإيرانيين من ذوي الميول الإسلامية قادر على التسامي على لعبة "استغلال الدين"، وعلى تحرير نفسه من أوهام الخطاب الديني التقليدي. وقد بلغت ببعض أبنائه الجرأة حد طرح تساؤلات عن أفكار الثورة وعقائدها الأساسية ذاتها، أو حتى الديانة الإسلامية نفسها، وهي الأساس الديني الذي ارتكزت إليه الثورة. وهؤلاء إنما يشكلون الجيل الرابع من أجيال الخطاب الإسلامي، والذي سأنتقل إلى الحديث عنه في الفصل التالي.

الفصل الرابع

الجيل الرابع

سياسات الاستعادة، 1997-2005

إن الإخفاق في إصلاح الفكر الأوتوقراطي التقليدي، والحؤول دون تأسيس نظرية المعرفة التي من شأنها توطيد أسس البنى السياسية الديمقراطية، والتركيز على الإبقاء على البنى السياسية التقليدية، إنما هي من بين العوامل التي تولد العنف داخل المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

محمد مجتهد شبستري، نقدى بر قرائت رسمى از دين: بحرانها، چالشها، راه حلها (نقد القراءة الرسمية للدين: الأزمة، التحدي، الحلول)، 1381/ 2002

في أواخر عام 1987، طلب مني أحد العاملين في معهد الدراسات السياسية والدولية بطهران، المساهمة في تنظيم مؤتمر حول الحرب الإيرانية-العراقية، التي كانت رحاها دائرة وقتذاك. وحين أبديت موافقتي، دُعيت إلى حضور لقاء مع مجموعة من مسؤولين إيرانيين بدوا في نظري مختلفين عن أي من الذين التقيتهم قبلاً، سواء في المؤسسات الثورية، أو في الميادين العامة الأخرى. فهؤلاء على قدر عال من التمرس والحنكة، وذوو خبرة واسعة بمتاهات النظام الدولي المعقدة، وعلى دراية بأن عالم السياسة يقتضي اعتماد نهج "خذ وأعطِ"؛ وبأن "التوافق" و"الحلول الوسط"، في نظرهم، ليست بالمصطلحات "القذرة"، كما يراها سواهم من الثوريين.

ومن هنا، فهم يمثلون جيلاً جديداً وطبقة استثنائية متميزة. وعندما طال أمد اللقاء حتى وقت الصلاة، فإن ما أثار الاهتمام هو أن أولئك المسؤولين الإيرانيين أنفسهم طلبوا الإذن لإتمام شعيرة الوضوء ليقفوا من ثم جنباً إلى جنب لأداء فريضة الصلاة. وقتئذ

أحسست بأن هالة قدسية قد حلت محل هذه الأجواء الدنيوية الأرضية العلمانية، حين شرع دعاة الثورة هؤلاء في عرض هذا المستوى الرفيع من التقوى والورع. وتردد في رأسي صدى هذه المفارقة التي اجتمعت فيها ثنائية (القديس-التاجر)، وامتزجت فيها المثالية بالواقعية؛ فهذه حالة مغايرة للصورة النمطية لـ"محتجزي الرهائن"، ولـ"قضاة الشنق" الراديكاليين، أو المتطرفين دعاة العنف. فهؤلاء الأشخاص يرون أن ثمة علاقة دقيقة ومتطورة بين الدين والسياسية. فمن هم؟ وأين كانوا ساعة سقط الشاه؟

لا ريب في أن بعضهم كان صغير السن يوم اندلعت الثورة؛ وبعضاً آخر لعله كان يومذاك قد فُتن بها، وربما استبدت به نزعات مثل الراديكالية والإسلاموية؛ ولكنهم ما إن بلغوا مرحلة النضج حتى فقدوا حماستهم الثورية. أما الذين رأوا النور بعد سنوات على وقوع الثورة، فقد ترعرعوا في عالم العولمة والاتصالات المختلف كلياً. فأولئك الفتية الذين صنعوا "ملحمة حزيران/ يونيو 1997" طلباً لإصلاحات سياسية، وساروا في تظاهرات الطلبة، هم الذين يشكلون هذا الجيل، الذي ضم في صفوفه صحفيين وكتّاباً من أمثال عباس عبدي وسعيد حجّاريان وأكبر كنجي؛ ومربيي أجيال مثل هاشم آقاجري وعلي رضا علوي تبار ومحسن كديور؛ وسياسيين كمحمد خاتمي ومصطفى معين، اللذين ذاقا الأمرين على أيدي الإسلامويين.

ومهما يكن، فليس هناك من شاهد أكثر دلالة وتأثيراً من أفلام المخرج السينمائي الإيراني المعروف محسن مخملباف (المولود عام 1957) وحياته المهنية. ولد مخملباف في طهران لإحدى عائلاتها الفقيرة؛ وكان بين أوائل الذين التحقوا بالجماعات الثورية؛ بل إنه ترك الدراسة لينضم إلى إحدى الميليشيات الناشطة وقتذاك. اعتقل مخملباف عام 1974 جراء محاولته سرقة بندقية أحد رجال الشرطة، ليزج به في السجن فلا يُطلق سراحه إلا بعد الثورة. وقد جاء فيلمه الذي أخرجه عام 1996 الذي يعرف باسم خبز وزهور أو لحظة براءة لا ليجسد ذلك الحدث فحسب، بل ليصور أيضاً التحولات المشار إليها التي شهدتها الأجيال المتعاقبة.

فعلى أرض الواقع، فإن مخملباف، الفتى الثائر المتطرف، قد خطط لطعن الشرطي وسرقة بندقيته بمساعدة صديقة أحد أقربائه، التي كان يفترض بها توجيه أسئلة تافهة للشرطي بقصد صرف انتباهه. ولمساعدة الفتاة على امتلاك الثقة بنفسها، فقد طُلب إليها التوجه نحو الشرطي عدة مرات للغرض نفسه قبل وقوع الحادث؛ ويحسب الشرطي أن الفتاة قد أعجبت به، فيقرر إهداءها وردة صغيرة حين تأتي إليه في المرة التالية. وتمضي عشرون عاماً على ذلك الحادث؛ وينشر المخرج مخملباف، الثوري الناضج الآن، إعلاناً في الصحف طلباً لممثلين يشركهم في فيلمه الذي يستعد لإخراجه. ويرد الشرطي الجريح السابق على الإعلان. وفي الفيلم تتاح الفرصة لكل من الضحية والمعتدي ليروي من جديد نصيبه من القصة. ويأمل الشرطي أن يعيد الحياة لحبه الأول البريء، بينما يحاول مخملباف تجسيد الحادثة، مردداً موقفه الحالي القائل بأن الحرية والديمقراطية مفهومان ينبغي على المرء تعلمهما والعيش وفقاً لهما، لا أن يغرسا في الذهن عن طريق الثورة. وفي غضون ذلك يدرك الشرطي أن الفتاة كانت متواطئة في الاعتداء الذي تعرض له، فيعتريه الغضب، ويطلب من الممثل الشاب الذي يجسد دوره في شبابه (والذي ينتمي إلى الجيل الإيراني الجديد) استخدام بندقية حقيقية، فيما يطلب المخرج من الممثل الذي يؤدي شخصيته وهو في مقتبل العمر أن ينفذ الحدث كما جرى فعلاً، باستخدام سكين مخبأة تحت رغيف كبير من الخبز الإيراني. وعندما حانت لحظة الحقيقة، لم يقم أي من الممثلين بما طلب إليهما من عمل عنيف. وعوضاً عن ذلك، فقد قدم أحدهما الوردة للفتاة، بينما عرض عليها الآخر رغيف الخبز؛ ومن هنا جاءت تسمية الفيلم.

وفي الوقت الذي يقدم الفيلم صورة رمزية للتحول الذي طرأ على بعض أبناء جيل الثورة في إيران، فإن انتخاب خاتمي رئيساً صيف عام 1997 إنما يجسد حالة تتحقق على أرض الواقع؛ فالحوار والتوافق قد حلّا بديلين للعنف والحماسة الثورية. وفي محاضرة ألقاها خاتمي في الثاني من تشرين الثاني/ نوفمبر 1998، قال: «إن مغزى الحوار بين الحضارات هو الجلوس معاً لنناقش خلافاتنا، كي نستفيد منها في تحقيق التطور والتقدم». واقترح تسمية عام 2001 "عام الحوار بين الحضارات"، وهو ما أقرته بالإجماع الجمعية

العامة للأمم المتحدة يوم الأربعاء الموافق الرابع من تشرين الثاني/ نوفمبر 1998. والمفارقة هنا هي أن الرابع من الشهر نفسه من عام 1979 هو اليوم الذي احتجز فيه طلبة ثوريون إيرانيون أطلقوا على أنفسهم اسم "السائرون على خط الإمام [خميني]"، دبلوماسيين أمريكيين رهائنَ في طهران، منتهكين بذلك مبدأ الحصانة الدبلوماسية، أكثر أحكام القانون الدولي أهمية.

ولربما هي مصادفة أن يتم بحث هذا المقترح وإقراره في اليوم ذاته الذي تم فيه الاستيلاء على السفارة الأمريكية في طهران. غير أن المهم هنا هو المغزى الرمزي الكامن في الاستعاضة عن المجابهة بالحوار في اليوم عينه. فما وجهات نظر أبناء الجيل الرابع الذين تبنوا هذا التحول؟

البيئة السائدة

لم تُعِد الانتخابات الرئاسية في حزيران/ يونيو 1997 تيار اليسار [الإسلامي] من جديد إلى وسط المسرح السياسي فحسب، بل كانت لها أيضاً آثار أكبر بكثير. فهذه الانتخابات قد أشّرت بداية مرحلة جديدة من مراحل الخطاب الإسلامي. فالرئيس الجديد محمد خاتمي قد جاء إلى السلطة نتيجة تحالف لافت للنظر جمع بين اليسار، واليمين المعتدل، ومنظمات المجتمع المدني الإيراني، وهو الأهم، بعد أن تنامى حجمها من خلال توظيف بعض إفرازات العولمة ونتاجاتها. وعلى الصعيد الداخلي، فإن عوامل من قبيل تعاظم قوة المجتمع المدني، والاهتمام بالرفاهة المادية، والانشغال بقضية الهوية الإيرانية المعقدة وتحديثها، قد استدعت انتهاج نمط من السياسات يختلف عن ذلك المشروع الثوري المبسط القائم على ثنائية "نحن/ هم".

أما على الصعيد الدولي، فقد أسهمت مشروعات الدمقرطة، وتداعيات العولمة، واندلاع الحرب على الإرهاب، في تحول سياسات العالم المتقدم، من تلك التي تولي عادة جلَّ اهتمامها للأوضاع الداخلية، إلى نوع آخر من السياسات ذات التوجهات الكونية التي

تعنى بالمبادئ الأخلاقية وحقوق الإنسان قبل أي شيء آخر. خاتمي، إذاً، قد تسلم مقاليد الحكم في وقت كانت فيه البيئة الدولية تشكل مناخاً ملائماً لتصاعد الأصوات الداعية إلى التحديث والحوار والتسامح. فعلى الصعيد الفكري، بات ممكناً في حقبة ما بعد خميني، وما بعد الحرب الإيرانية-العراقية، عقد جولات حوار جاد فيما يتعلق بطبيعة الدين وموقعه في الحياة العامة.

البيئة الداخلية: سياسات الاستعادة

تميزت الأوضاع السياسية في إيران إبان التسعينيات من القرن الماضي بظاهرتي الرعب والصدمة. وكما جرى تعريف تيار اليسار في الفصل السابق، أمكن لهذا التيار أن يتبوأ بمباركة من خميني مواقع مهمة في هرم السلطة بين عامي 1982 و1989. وفي أعقاب موت هذا الأخير، تولى الحكم تحالف جمع بين تيار اليمين الحديث وتيار اليمين التقليدي. ومع ذلك، فقد تناقضت التداعيات التي أفرزها أسلوب الحكم الذي اتبعه هذا التحالف. فهذه الحقبة قد أثّرت واحدة من أشد مراحل الثورة الإسلامية ظلاماً وقتامة، بعد أن توالى خلالها مسلسل اغتيال المثقفين والمفكرين، وتزايد أعداد المهاجرين من أبناء الطبقة الوسطى الإيرانية.

وعلى رغم ذلك، فإن أعمال القمع الوحشية هذه مهدت الطريق إلى ظهور سياسات الإصلاح والدمقرطة، سواء على لغة الحوار السياسي، أو على الأجندة السياسية للبلاد. وكان تيار اليمين الحديث قد تبنى في عهد الرئيس رفسنجاني (1989-1997)، الدعوة إلى التنمية الاقتصادية، واتباع اقتصادات نيو-ليبرالية في مجالي إعادة البناء والتكيف. وعندما عيِّن خاتمي وزيراً للثقافة والإرشاد الإسلامي، حظيت خطط الانفتاح والحوار الثقافيَّين بقدر ما من التشجيع والدعم؛ ولكن هذه الخطط أصابها التعثر في إثر عزله من منصبه هذا في عام 1992.

ومع اقتراب عقد التسعينيات من نهايته، التقت توجهات اليسار والمجتمع المدني الإيرانيين، ليدخلا معاً في تحالف غير معلن. ولعل خير تعبير لهذا التحالف هو الذي برز في لقاء أجرته مجلة زنان (النسوة)، الواسعة التأثير، مع خاتمي يوم كان مرشحاً للرئاسة. وفي

تلك الأثناء، ذكرت المجلة أن ناطق نوري، مرشح المعسكر المحافظ، رفض طلبها إجراء مقابلة معه؛ في تصرف وضعه في موقف المناهض لقضايا المرأة (*Zanan,* 34 Urdibehesht 1376/April 1997). وفي الوقت عينه، وصفت مجلة صبح الشهرية، الناطقة بلسان اليمين المتشدد، اللقاء الصحفي مع خاتمي بأنه «مضيعة للوقت في قضايا غير ذات شأن» (*Sobh,* Khordad 1376/May 1997, 11). فكانت هذه الحادثة وحدها كافية في اعتقاد مراقبي الشؤون الإيرانية لتضمن تصويت النسوة الإيرانيات لصالح خاتمي.

وعلى الصعيد نفسه، فقد دأب بعض محللي القضايا الإيرانية على وصف ما بين عامي 1997 و2005 بحقبة "الأمل الضائع" في إصلاح الثورة الإسلامية، وتحقيق الانسجام بينها وبين الأعراف والمبادئ الدولية. ومع أن النُّواح على الإصلاح ورثاءه جاء بقدر مثير للدهشة، فإن سعيد حجّاريان (أحد أبرز دعاة "الدمقرطة" في إيران) خرج بتعليق أكثر استنارة وتبصراً حول ما حدث. ففي معسكر صيفي للشباب أقامه حزب جبهة المشاركة الإسلامية، قال حجّاريان: «مات الإصلاح.. عاش الإصلاح»؛ وكان ذلك قبل أكثر من عام من الانتخابات البرلمانية لعام 2004، التي جاءت بالأغلبية المحافظة إلى سدة الحكم. فما الذي كان حجّاريان يقصده بقوله هذا؟ لعل الجواب هو أن وسيلة الإصلاح هذه أو تلك إذا ما أخفقت، فعلى المرء أن يجرب وسيلة أخرى. يقول حجّاريان إن «أمامنا الخيارات الآتية: (1) مات الإصلاح.. عاشت الثورة [النعود القهقرى إلى حماستنا الثورية]؛ (2) مات الإصلاح.. عاشت اللامبالاة والسلبية؛ (3) مات الإصلاح.. عاش الإصلاح من نوع مختلف؛ (4) مات الإصلاح.. عاش الخنوع [للقمع والاضطهاد]؛ (5) مات الإصلاح.. عاشت اليد الخفية [التدخل الأمريكي]. ومن بين هذه الخيارات الخمسة، فإني قطعاً أفضل خيار "عاش الإصلاح"» (*Emruz,* 27 Tir 1383/July 20, 2004).

لم يكن هذا النمط الجديد من الإصلاحات التي أشار إليها حجّاريان لتعني التخلي عن الدين، بل إقامة صلة وثيقة بين الدين والعصرنة. وهنا لا بد لي من التنبيه على أن المجتمع الإيراني الحديث في حقبة ما بعد الحرب وما بعد خميني، بات يزداد اهتماماً بنمط

جديد من العلمانية "الدنيوية"، ومثلما فعل قبلاً أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وكما سبق لي القول، فإن هذه النزعة كانت قد بدأت مع اندلاع ثورة عام 1979؛ غير أنها تأخرت لأكثر من عقد من الزمن جراء نشوب الحرب (الإيرانية-العراقية)، واتساع المد الثوري، وتنامي قوة التيار التقليدي. فالحرب قد تمخضت عن قيام تحالف بين قوى الثورة ودعاة "التقليدية"، أفضى بدوره إلى نشوء ثقافة "الثنائيات": الحق مقابل الباطل؛ والتقوى مقابل المروق؛ و"المقدس" مقابل "المدنس". وأذكر أنني كنت في أثناء عملي في التدريس في طهران أواجه المصاعب في التعامل مع أشخاص كانوا يتهمونني بالتخفف من حدة الحماسة الثورية حين كنت أطرح أن الاعتدال والوسطية هما العنصران الأساسيان في عالم السياسة. واكتشفت فيما بعد وقوف هؤلاء الأشخاص في طليعة الحركة الإصلاحية.

ومع ذلك، فإن حقبة ما بعد الحرب وما بعد خميني نفسها كانت قد هيأت الأجواء لانطلاق خطاب مختلف. وما يدعو للاهتمام هنا هو ما ثبت لكثير من أنصار الثورة أنه ما من أحد بمكنته أن يناضل أو يثور أو يقاتل في سبيل خلق نظام ما، إلا إذا انضوى تحت لواء "الإسلام السياسي"؛ فثمة حاجة إلى نظام يعبر عن أنموذج مختلف للإسلام، مقترن حتماً بنوع جديد من "الفكر الإسلامي". وقد جوبه هذا التطور الفكري بانتقاد شديد لأنه يعني التخلي عن الرموز الدينية، والتحول إلى خلق عالم مادي الطابع.

وكما سبق تناوله في الفصول السابقة، فإن الإسلامويين قد افترضوا مسبقاً تضارباً حاداً ما بين "الديني" و"العلماني"؛ وهو تضارب يدحضه المنطق والتاريخ معاً. ففي جميع البيئات والسياقات الحضارية، لم يكن أمام هذين "التيارين" إلا التعاون فيما بينهما. وما من بيئة حضارية يمكنها أن تجيز عزل أحدهما عن الآخر، أو الخلط بين المؤسسات التي تتعامل معهما على حد سواء. ويبدو أن دعاة الخطاب الإسلامي الجديد (وأعني بهم أبناء الجيل الرابع) على وعي تام بهذه العلاقة الدقيقة الحساسة بين "المدنس" و"المقدس". وكما سأوضح لاحقاً، فلن يغدو مستغرباً أن تعمد الأصوات المعبّرة عن هذه المرحلة إلى

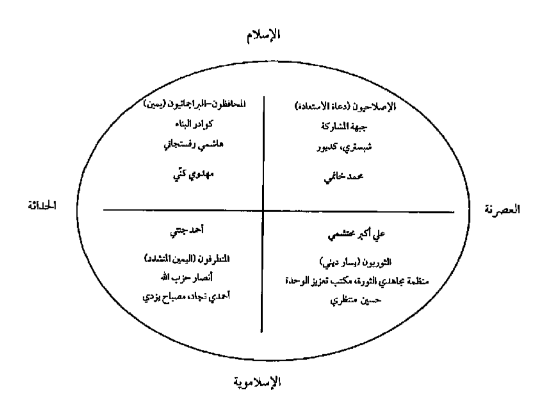
الوقوف بقوة إلى جانب إطلاق الخطابين الديني والعلماني في آن معاً. وعلى رغم كل شيء، فإن المقولة الإسلامية الغارقة في القدم، القائلة بأن «الدنيا مزرعة الآخرة»، توحي بأن الطريق إلى الخلاص لا بد من أن يوجد على الأرض، أي في هذه الدنيا الفانية.

وخلال المدة التي امتدت بين عامي 1997 و2005، أمسك تحالف أبناء الجيل الرابع هذا بمقاليد السلطة. وعلى الرغم من أن كلاً من الانتخابات البرلمانية في 20 شباط/ فبراير 2004، والانتخابات الرئاسية لعام 2005، عدت انتكاسة لهذا التحالف، فإن عجلة الإصلاح ظلت تسير، كما أثبتت ذلك هاتان الجولتان الانتخابيتان: البرلمانية والرئاسية نفسهما. فمع أن الناخبين فضلوا وصول المحافظين إلى قبة البرلمان، إلا أنهم أوحوا لهم، وإن بفارق ضئيل، بأنهم لا يشاطرونهم كلياً رؤيتهم للمجتمع الإيراني. وعلى الرغم من النداءات المتكررة للناخبين بأن يتوجهوا إلى صناديق الاقتراع، فإن هؤلاء عبّروا عن اعتراضهم على مختلف المؤسسات الحكومية المعروفة بموالاتها لمعسكر المحافظين، فاتخذوا لذلك من التدابير ما يعود بالنفع على مرشحيهم المفضلين. ومن هذه المؤسسات ذات الصلة: مجلس تشخيص مصلحة النظام، ومجلس الخبراء، ومجلس صيانة الدستور، والمجلس الأعلى للثقافة؛ ورئاسة السلطة القضائية. ووفق التقرير الأخير لأمبيي ليجابو، المقرر الخاص للأمم المتحدة لحق حرية الرأي والتعبير، فإن هذه الجماعات قد مارست «فرض قيود مؤسسية على بعض الفعاليات الحكومية والبرلمانية والقضائية» (Ligabo 2004, 23–24).

ونتيجة لذلك، فقد تنافس 4446 شخصاً فقط، ممن سجلوا أنفسهم مرشحين من أصل 8200 طامح، لشغل 289 مقعداً برلمانياً (باستثناء المقعد المخصص لمدينة بام التي ضربتها هزة أرضية). وهكذا، فقد فاز تحالف جديد (أطلق على نفسه اسم ائتلاف بناة إيران الإسلامية) بأغلبية مقاعد البرلمان، بنسبة 50.57٪ من أصوات الناخبين؛ واستطاع أن يضمن لنفسه دعم رجال الدين المحافظين، ومنظمات الطلبة الراديكاليين، والجماعات المتطرفة من المحاربين القدامى، وعديد من الاتحادات والجمعيات التقليدية والراديكالية.

وكان هذا الانتصار منطقياً أكثر لو أنه أُخذ في سياق السياسات الفئوية الإيرانية. فعلى رغم الحظر الرسمي المفروض على جميع نشاطات الأحزاب السياسية، فقد واجهت إيران، سواء ما بعد الحرب أو ما بعد خميني، صراعات سياسية فئوية ضارية. والشكل (4-1) يقدم صورة أوضح للفئات والتجمعات السياسية في إيران اليوم. فتلك التي تقع على الجانب الأيسر من الشكل تطرح أنموذجاً للدين الإسلامي يبرر اللجوء إلى القمع والتطرف؛ أما أولئك الذين على جانبه الأيمن فيحملون فهماً "إنسانياً وعقلانياً" لهذا الدين (Ganji 1379/2000b, 194–195).

الشكل (4-1)
دائرة السلطة في إيران



والسياسة حرب في نظر الجماعات الأولى، ولا بد من القضاء على طرف من طرفيها. وفهم السياسة على هذا النحو هو ما كانت صحيفة كيهان اليومية، على سبيل المثال، تبشر به على لسان رئيس تحريرها حسين شريعتمداري: «في علم السياسة، يمكن تشبيه

حلبة التنافس بين خصمين بطريق ذات مسار واحد ينطلق عليها كل منهما بسيارته باتجاه الآخر. ولأنه ما من حيّز يتيح لأي منهما تخطي الآخر، فلا بد من إقصاء أحدهما. ويعتقد أهل السياسة أن الفائز هو ذلك الذي لن يهاب التصادم، بل إنه قد يتخلص من مقود السيارة ليبرهن على أنه لا يعتزم التراجع» (22 Tir 1378/July 12, 1999).

ومنذ وفاة خميني، بسطت هذه المجموعات الأربع هيمنتها على الساحة السياسية الإيرانية. وفي هذا الخصوص، تبرز أهمية الانتخابات التي تمخضت عن البرلمان الخامس (1996). فمع أنها -أي الانتخابات- قد جاءت إلى السلطة بتحالف لافت للنظر ضمّ محافظين معتدلين وإصلاحيين، فقد أتاحت في الوقت نفسه الفرصة أمام اليمين المتشدد للظهور. وبذلك، فقد تكشفت منذ تلك الانتخابات فصول عملية مزدوجة.

فبقدر تعلق الأمر بتأثير المشاركة السياسية في الحركة الإصلاحية ومشروع "الدمقرطة"، فإن نسبتها قد ازدادت إلى حد كبير جداً. وللمرء هنا أن يتحدث عن أمثلة من قبيل تسارع نمو منظمات المجتمع المدني، والحركات النسوية، والمجموعات البيئية. بيد أن المثال الأبرز هو ما وصفه الباحث الإيراني مهرداد مشايخي بـ«عودة الحياة من جديد للحركة الطلابية»، التي عادت مرة أخرى لتجعل من الجامعات الإيرانية المراكز الأكثر أهمية لقوى المعارضة (Mashayekhi 2001, 283–313). وكما هو التقليد السائد، فإن صوت المعارضة كان قد انطلق أول مرة من جامعة طهران. ففي تموز/ يوليو 1999، تظاهر الطلبة ضد مشروع قانون يستهدف قمع الصحافة، وإغلاق صحيفة سلام اليومية. وازداد الوضع سوءاً حين عمدت الشرطة الإيرانية إلى تحريض رعاع من جماعة أنصار حزب الله ومساعدتهم على شن هجمات مهلكة أحياناً ضد الطلبة المتظاهرين. وعلى مدى ستة أيام، خاض الطلبة مصادمات مع رجال الشرطة وقوات مكافحة الشغب. وقد أسفرت هذه المواجهات والمظاهرات التي انطلقت لاحقاً في مدن إيرانية أخرى، عن اعتقال «1500 شخص من الطلاب والناشطين الصغار السن» (284). وتدهورت الأوضاع أكثر فأكثر عندما هدد الحرس الثوري بأن يتولى بنفسه معالجة الموقف والسيطرة عليه؛ فكانت هناك حملات اعتقالات جماعية، واعترافات متلفزة، وتحقيقات قضائية في آخر الأمر.

وتلقت أجهزة القمع والاضطهاد الدعم الذي تحتاج إليه حين تليت على أعضاء البرلمان رسالة المرشد الأعلى آية الله علي خامنئي، يطلب فيها منهم عدم مناقشة أي قوانين جديدة حول الصحافة والإعلام في آب/ أغسطس 2000. ولم يمض وقت طويل (وتحديداً في يومي 23 و24 نيسان/ إبريل 2001)، حتى جرى فرض الحظر على 14 صحيفة موالية للتيار الإصلاحي. وتتوالى هذه الملحمة فصولاً، فتصدر صحف جديدة، ويجد الإيرانيون وسائل بديلة للتعبير عن مشاعرهم. ومن هذه على سبيل المثال، أنه حين حكم في السادس من تشرين الثاني/ نوفمبر 2002 على الأستاذ الجامعي هاشم آقاجري بالجلد والسجن والإعدام، بسبب خطبة كان ألقاها في حزيران/ يونيو من العام نفسه، وهاجم فيها الفهم الرسمي المتحجر للدين الإسلامي، أسفرت ردات فعل الرأي العام الإيراني عن تخفيف الحكم الصادر بحقه، ومن ثم إطلاق سراحه في تموز/ يوليو 2004.

وعلى العموم، فقد أفضت السياسات التي اتبعها التياران اليساري والإصلاحي إلى حدوث انفتاح كبير في المجتمع في الميادين السياسية والثقافية والمجتمعية، إضافة إلى السياسة الخارجية. فصار ممكناً عندئذ اتخاذ مواقف التحدي ضد شرعية النظام ذاتها.[1] ولعل أشد الأمثلة قوة ووضوحاً هي أعمال أكبر كنجي المدوية التي أثارت جدلاً حاداً، فأصبحت كتبه هي الأكثر رواجاً ومبيعاً. فقد دعا كنجي في كتبه بقوة إلى الانفتاح التام في الحياة السياسية، وكشف النقاب عن كثير من الاتفاقات والتحالفات التي أبرمها خلف الكواليس من أسماهم "الأوتوقراطيين" في إيران (Ganji 1379/2000a and 1379/2000b). وواجه كنجي كثيراً من المصاعب بسبب معارضته لرفسنجاني، رجل إيران القوي، وأمضى سنوات طويلة في السجن تنفيذاً لحكم صدر بحقه قبل أن يطلق سراحه. ومع ذلك، لم يتردد عن المجاهرة من وراء قضبان سجن إيفين السيئ الصيت بأن استمرار نظام الجمهورية الإسلامية لم يعد ممكناً. واستطاع أيضاً تهريب الكتيب الذي كتبه بنفسه بعنوان مانيفست جهوري خواهي (بيان للجمهورية)، ليتم نشره على نطاق واسع عبر شبكة الإنترنت. وتكمن أهمية هذا المؤشر في أن أكبر كنجي كان أحد مسؤولي وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي قبل أن يصبح صحفياً. فصار يسهم في نشر أفكار سروش،

وأصدر صحيفة راه نو (الطريق الجديدة) التي واصلت الصدور لأكثر من سنتين، ليصبح أحد أقوى دعاة الإصلاح والتنمية السياسية. وفي آخر المطاف، افترق عن التيار الإصلاحي حين أعلن استحالة إقامة جمهورية إسلامية.

ووفق كنجي، فإن مصطلحَي "جمهورية" و"إسلامية" يناقض أحدهما الآخر؛ وذلك لأن "الجمهورية" تبدأ قبل أي شيء آخر من الفهم القائل باستحالة الوصول بالكائن البشري إلى مستوى الكمال. وانطلاقاً من "فكر جمهوري" كتب كنجي قائلاً: «الإنسان ليس منقوص الصفات فحسب، بل إن البشر جميعاً دنيويون بكل معنى الكلمة؛ وهم بالتالي عرضة للزلل والخطأ» (Ganji 1381/2002, 6). وفي الوقت نفسه، فإن النظم الجمهورية «تتخذ من حقوق الإنسان أساساً لها... وهي تناسب الإنسان الملتزم بحقوقه، في حين أن الدول المحكومة بنظم استبدادية تناسب الإنسان المقيد بواجباته فقط» (6).

إن فرضية "الإنسان الملتزم بحقوقه" توجب توافر الإرادة الحرة، وإتاحة خيارات متعددة لكل فرد من أفراد المجتمع، بما في ذلك خيار قبول هذا المعتقد أو تلك الديانة أو رفضها؛ وقد لا يكون بوسع حتى دعاة الإسلام الليبرالي قبول فرضية كهذه أو التسامح حيالها (17). أضف إلى ذلك أن الفكر الجمهوري يقوم أساساً على المساواة بين المواطنين، بصرف النظر عن الاعتبارات الأيديولوجية أو المنزلة الاجتماعية أو المهنة (12، 14، 16). ومع أن بالإمكان بصورة نظرية ومجردة الجمع بين تعاليم الإسلام ومبادئ الديمقراطية في إطار دستور لجمهورية إسلامية «فليس من الممكن بأي شكل كان إقامة نظام ديمقراطي»، وذلك لأن المجتمع قد بُني أساساً على نظام هرمي، وهو قد أقر بهذا النظام الذي مُنحت فيه السيادة للمؤسسة الدينية (20). وبكلمة موجزة، ففي مجتمع يضم شخصاً واحداً "حراً" بينما الآخرون جميعاً "أتباع" يغدو من المستحيل إقامة ديمقراطية حقيقية (31).

وجواباً عن تساؤل حول إمكانية تأسيس جمهورية علمانية في إيران، يخصص كنجي ما تبقى من "بيانه" لمعالجة هذه المسألة؛ وهو يقول إنه انطلاقاً من التطورات التاريخية والتحولات الديمغرافية التي شهدتها إيران، وفشل السياسات الاقتصادية والثقافية

والاجتماعية التي انتهجت طوال السنوات العشرين المنصرمة، فإن الإرادة والقدرة متوافرتان لإقامة نظام جمهوري (37-40). ويزعم كنجي أنه قد كتب بيانه هذا «من أجل الجيل الجديد» (41).

على أنني أشك في أن الجيل الجديد مهيؤ لنبذ الدين كلية. ولعل المشكلة الكبرى التي أواجهها فيما يتعلق ببيان كنجي هي حالة التطرف التي تضعه في مرتبة واحدة مع خصومه المتشددين. فهو أيضاً يرى العالم من منظور "نحن" و"هم"، فليس ثمة نقطة التقاء وسطى يلتقي عندها هذان الطرفان المتخاصمان. و«"العقلانية" مشروع يقوم على فكرة النجاح التام أو الفشل التام، ولا شيء يتوسطهما. وهو لا يستهدف الدفاع عن موقف معين بذاته أو مساندته، ولكن إخضاعه للتقويم والتحليل» (27). وهذا الموقف أكثر صرامة ومثالية مما ينبغي؛ بل ويقصي أفكاره بعيداً عن سياق أي خطاب إسلامي. ومع ذلك، فإن طروحاته هذه تعكس مدى الجدية التي آلت إليها النقاشات المتعلقة بموقع الدين في الحياة السياسية في إيران. فلم تبق هناك علاقة رأسية بين أهل السلطة والثورة وبين أفراد المجتمع بوجه عام؛ فيما جرى تحويل أسواق الأفكار والنقاش ومنابرهما إلى "ملكية" عامة.

العامل الآخر الذي جعل من فكرة الإصلاح عملية يكاد يتعذر قلب مسارها هو ذلك الذي يمكن وصفه بـ"المطالب والآمال المتغيرة" لأولئك الناس ذاتهم الذين على حد تعبير زعيمهم «لم يثوروا من أجل خفض سعر البطيخ» (Khomeini 1361/1982, 9:469). وهنا ينبغي القول إن مشاعر القلق بشأن المستقبل، والتي شاعت على المستوى العالمي منتصف القرن العشرين، وضغوط الحياة العادية اليومية، قد وجهت ضربة موجعة لمجموعات الثوريين وأعضاء الحركة الإسلامية معاً. فالرغبة في مواصلة التعليم العالي والحصول على الدرجات الجامعية، وامتلاك المهارات الفنية، وتحقيق توجهات دولة الرفاهة، قد وجدت طريقها جميعاً إلى نفوس الثوريين وعقولهم، وقد دخلوا الآن العقد الثالث من أعمارهم، بل صار بعضهم يعاني ما يستبد عادة بالنفس في منتصف العمر من قلق وضعف ثقة.

ولا شك في أن النسبة الكبيرة التي يشكلها الشبان الصغار من سكان إيران، وتنامي الحركات النسوية فيها، قد عجّلا في حدوث هذا التغير، وأديا دوراً مهماً في صياغة بنود أجندة الجيل الرابع. فالحكومة الثورية الجديدة كانت قد تبنت سياسة تستهدف تحقيق نمو سكاني سريع؛ ولكن بعد أن ازداد عدد السكان بصورة درامية خلال الثمانينيات (بنسبة بلغت 3.6٪ سنوياً خلال المدة 1979–1988) أوقف العمل بهذه السياسة، فانخفض معدل النمو السكاني بشكل كبير في العقد اللاحق، فلم يزد على 1.5٪ سنوياً ما بين عامي 1989 و1998. ولا غرابة في أن يؤدي الانفجار السكاني في إيران إلى فرض ضغوط ومطالب كبيرة على اقتصاد البلاد؛ وبدت هذه الضغوط أكثر وضوحاً على مشروعات البنى التحتية (النقص في الكهرباء والنفط والمياه والإسكان)، وفي الميدانين التعليمي والصحي، وسوق العمل. وفي هذا الخصوص، فإن مسألة خلق فرص عمل مجزية لأبناء الجيل الجديد، كانت وستظل تشكل التحدي الأهم ربما على امتداد العقد الأول من القرن الحادي والعشرين وما بعده.

وفي سياق متصل بهذا التطور، تبرز قضية نوعية النمو السكاني وطبيعته. وقد يتذرع أولئك العارفون بالشؤون الإيرانية بأن الشباب من الإيرانيين طالما شكلوا الغالبية العظمى من سكان البلاد؛ إلا أن ثمة تحولات نوعية قد طرأت مع ذلك على التركيبة السكانية في إيران. ولا بد أولاً من الإقرار بأن نسبة الشباب إلى إجمالي سكان البلاد لم تشهد بالفعل تغيراً كبيراً؛ إذ إن نسبة من هم في الثلاثين من أعمارهم أو أقل كانت في عام 1946 قد بلغت 65.6٪؛ في حين لم تزد هذه النسبة حتى عام 1996 على 67.9٪ (Abdi and Gudarzi 1378/1999, 11). وعلى الرغم من أن الفارق الكمي لا يبدو مهماً، فإن هؤلاء من الناحية النوعية صاروا الآن يحظون بقسط أكبر من التعليم، وحققوا حضوراً أوسع في المناطق الحضرية، وازدادوا وعياً على المستوى السياسي، وصاروا أكثر عصرية. ولم يحدث هذا إلا محصلةً لقيام جمهورية إسلامية، سواء بقصد منها أو على رغم منها. والأهم من هذا كله هو أن هذه النسبة السكانية موضوع البحث باتت أكثر اهتماماً وانشغالاً بقضايا من قبيل نوعية الحياة، والرضا، والحراك الاجتماعي، وسياسات الوفاق، وتحقيق ما يخطر لهم

من رغبات ومتطلبات على صعيد المساواة بين الجنسين، وإشاعة الديمقراطية، والمساءلة، والمشاركة الاقتصادية والسياسية (153-225).

وإلى جانب ما تقدم، فإن ثمة ضغوطاً هائلة صارت تُمارس على الدولة باتجاه الالتزام بالقواعد والإجراءات القانونية عند التعامل مع القضايا والمحاكمات القضائية. وعلى سبيل المثال، فإن قضية المصورة الكندية الإيرانية الأصل زهرة كاظمي التي لقيت حتفها وهي رهن الاعتقال، ما كانت ستلقى هذا الاهتمام الكبير والمتواصل لولا ضغوط مارستها في المقام الأول منظمات المجتمع المدني وعناصر من داخل الحكومة الإيرانية؛ وإن كان للضغوط الدولية أثرها الواضح بهذا الاتجاه. فقد اعتقلت زهرة كاظمي في 23 حزيران/ يونيو 2003 بينما كانت تلتقط صوراً خارج سجن إيفين؛ وقد قتلت في أثناء استجوابها من قبل رجال الشرطة المحلية والسلطات القضائية وعناصر من وزارة الاستخبارات، على رغم ادعاء المسؤولين الإيرانيين بأنها توفيت جراء جلطة دماغية. ولو كانت هذه القضية قد وقعت قبل عشر سنوات لكان ملفها قد أغلق في الحال. وما حدث هو أن خاتمي أمر في عام 2003 بإجراء تحقيق في ملابسات هذا الموضوع؛ وهو ما كشف النقاب عن أن المصورة لم تمت بالجلطة الدماغية، بل نتيجة «نزف دماغي بسبب تعرضها للضرب». وقد وجه الإصلاحيون أصابع الاتهام لسعيد مرتضوي، أحد أبرز القضاة في السلطة القضائية؛ فيما ذكر تقرير لفريق تحقيق برلماني أن مرتضوي ضالع في مخطط لحجب الحقيقة عن الرأي العام، بل إنه مارس دوراً مهماً فيه. فكان أن كشّف محامو الناشطين الإيرانيين حملتهم بدعم من صرخات الاحتجاج الدولية العنيفة. وهنا لجأت السلطة القضائية إلى توجيه الاتهام لأحد المسؤولين في وزارة الاستخبارات، وهو الذي برأته المحكمة من التهمة المسندة إليه في 24 تموز/ يوليو 2004، وأسدل الستار على القضية برمتها. غير أن ملحمة زهرة كاظمي توالت فصولاً بعد أن واصل تحالف ضمَّ منظمات من المجتمع المدني ورموزاً إصلاحية المطالبة بإحقاق الحق والعدالة؛ فيما دعا الرئيس الإصلاحي، ومعه فريق المحامين الناشطين بزعامة شيرين عبادي، الحائزة جائزة نوبل، بإجراء محاكمة جديدة.

البيئة الدولية: العولمة وما بعد العصرنة

بالتزامن مع هذه التطورات الداخلية، فقد شهدت التسعينيات حدوث تحولات خارجية ضخمة، سواء على الصعيد الكمي أو النوعي، ارتبطت عموماً بظاهرة العولمة وما أفرزته من أوضاع جديدة. فما الذي تعنيه العولمة؟ لعل الرسالة الآتية التي وصلتني مؤخراً عبر البريد الإلكتروني تقدم بعض مفاتيح الجواب:

س: ما ذروة العولمة؟

ج: موت الأميرة ديانا.

س: وكيف ذلك؟

ج: أميرة إنجليزية، تتعرض مع صديقها المصري، لحادث اصطدام في نفق فرنسي، وهما في سيارة ألمانية، يقودها سائق بلجيكي، مخمور بفعل الويسكي الأسكتلندي، ويلاحقهما فريق من مصوري الفضائح الإيطاليين، على دراجاتهم النارية اليابانية، ويعالجها طبيب أمريكي، يستخدم أدوية برازيلية. وهذه الرسالة يبعث بها إليك أمريكي، يستخدم تقنيات بيل جيتس، التي حصل عليها من اليابانيين. ومن المحتمل أنك تقرؤها الآن عبر أحد حواسيب (آي بي أم) المقلدة، التي تحتوي على رقاقات فلبينية الصنع، وشاشات صنعت في كوريا، بعد أن قام بتجميعها بنجلاديشيون، يعملون في مصنع سنغافوري، ونقلت على شاحنات يقودها هنود، واختطفها إندونيسيون، وبيعت لك أخيراً على يد بائع صيني، يعمل في متجر تعود ملكيته ليهودي!

ولي أن أقول هنا إن هذا المقطع يحمل معه صورة يمكنني وصفها بعالم ذي "حضارة واحدة، وثقافات متعددة". وتلك هي حضارة جديدة للاتصالات التقانية ومعالجة المعلومات، وتنطوي على إمكانية التعبير عن هذا العدد الوفير من الثقافات الإنسانية.

وهذا بدوره قد مهد الطريق أمام ظهور فكرة التعددية، والتعددية الثقافية (النظرية القائلة بإمكانية تعايش عديد من الثقافات المختلفة سلمياً وبصورة متكافئة في بلد واحد)؛ وهو أمر لم تستطع الإنجازات الحديثة والثورة الصناعية إنجازه أو تحقيقه. إن التقانة،

شأنها شأن كل الإنجازات الحضارية، تتيح «الفرص وتخلق المخاطر، فهي تساعدنا على اكتشاف المجهول من خلال فتح آفاق جديدة أمامنا، ولكنها تهددنا أيضاً بزعزعة الأسس التي يرتكز إليها عالمنا المعروف. والأمر متروك للإنسانية لتتصرف بشكل مستجيب وعلى نحو استباقي فاعل» (Rajaee 2000, 131).

وهذه القدرات المختلطة وغير المقيدة التي وفرتها التقانة لا سابق لها في كل التاريخ الإنساني. فأحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 المأساوية، على سبيل المثال، لم يكن حدوثها سيصبح ممكناً لولا العولمة. وحتى لو كانت العولمة قد وفرت العون للإرهاب الدولي، فقد أسهمت في تمهيد الطريق لربط كل أجزاء العالم بعضها ببعض، وتسهيل عملية النقاش والتحاور على المستوى العالمي، وخلق ميادين جديدة للتفاعل المدني. وبما له علاقة بموضوع هذا البحث، فإن الحصيلة الأشد أهمية لهذه التطورات هي تعطيل مشروع "الأَوْربة"، ونزع الشرعية عن الأسس التي بني عليه. ومع أن كثيراً من المفكرين الأكثر وعياً ودراية قد شككوا في طبيعة هذا النظام المهيمن الأحادي البعد، فإنه الآن قد صار يكشف عن نفسه بنفسه. وقد تعين على عالم ما بعد الاستعمار، وما بعد الصناعة، وما بعد الحداثة، وما بعد البنيوية، وما بعد الحرب الباردة، أن يتقبل الدعوات الصادرة من المستويات الأفقية؛ وهذا شيء ما كان لأحد حتى تخيله قبل بضعة عقود خلت. وصارت السياسات الكونية تشمل الإنسانية بأسرها بدلاً من سياسات "نحن وهم".

وعلى صعيد السياسات الإقليمية، فإن الأوضاع السياسية على جانبي إيران كانت متفجرة. ففي أفغانستان، استطاع المقاتلون المسلمون، وبدعم من القوى الغربية، إنزال الهزيمة بالاتحاد السوفيتي، ليتحول ذلك البلد سريعاً إلى مرتع خصب للراديكالية الإسلامية والحركات المسلحة. ولكن حين تمكنت قوات التحالف الغربي من القضاء على نظام طالبان، فإنه حتى أحمد جنّتي، الزعيم المتشدد، ورئيس منظمة الدعوة الإسلامية (سازمان تبليغات اسلامي) آنذاك، كان قد وصف أنصار طالبان بالأصوليين. أما على الجانب الآخر من إيران، فإن الغزو العراقي لدولة الكويت قد تسبب في وجود أمريكي في

المنطقة أفضى إلى نتائج متضاربة. فمع أنه ساعد على تليين مواقف كثير من العناصر والحركات المحلية، إلا أنه زاد أيضاً من تصلب القوى الأكثر تطرفاً، ودفعها إلى التشديد في خطابها على «الطبيعة الشيطانية للغرب وحلفائه».

البيئة الفكرية: الدمقرطة والمجتمع المدني

كرست الانتخابات البرلمانية لعام 1996، والانتخابات الرئاسية التي أجريت في العام التالي، تعهداتها ووعودها لإحداث الإصلاحات وإشاعة الديمقراطية؛ وهذه في واقع الأمر لم تأتِ من فراغ. فعلى هذا النحو أو ذاك، فإن كلاً من البرلمان الإصلاحي والرئيس الليبرالي ينبغي أن يوضعا في مصاف الأصوات التي طالبت بالإصلاح قبل عقد من الزمن. وعلى أي حال، فإن الدينامية الفكرية الهائلة التي شهدتها أعوام التسعينيات كانت قد تمخضت عن نتائج معقدة ومتناقضة. إن قضايا من قبيل مغزى التنمية الاقتصادية وغاياتها، وحماية البيئة، وحقوق المرأة، وحرية الصحافة، والمشاركة السياسية، ليست إلا جزءاً يسيراً من القضايا التي شغلت أذهان ذوي الشأن، وملأت صفحات صحف ومجلات واسعة الانتشار، مثل **فرهنگ وتوسعه** (الثقافة والتنمية)، **وايران فردا** (إيران الغد)، وزنان (النسوة)؛ إضافة إلى صحف تصدر مباشرة عن مؤسسات حكومية، كملحق **كيهان فرهنگي** (الأسبوع الثقافي) لصحيفة **كيهان**، **ونامه فرهنگ** (مجلة الثقافة).

وفي هذا الصدد، فإنني أُولي التيارات الفكرية التي خلّفت آثارها على الخطاب الإسلامي اهتماماً أكبر من ذلك الذي أوليه للمفردات والرؤية الكونية الإسلامية. وهنا يمكن إيراد كثير من الإصدارات، كصحيفة **سلام** اليومية، التي واصلت الصدور حتى عام 1999، وأصبحت لسان حال المجتمع المدني الإيراني؛ إضافة إلى **همشري**، **وايران**، **وبيان**، **وپيام دانشجو**، **وعصر ما**، **وكيان**. ولم تكن هناك مسألة شغلت بال الإيرانيين المدفوعين بالإسلام كما شغلته مسألة معنى الإسلام ومدلوله في العالم المعاصر؛ ولم يكتسب محتوى صحيفة ما أهمية أكبر من تلك التي اكتسبها محتوى صحيفة **كيان** الحديثة الصدور.

وحين بلغت موجة التيار المحافظ ذروتها أوائل التسعينيات، كان أعضاء الفريق الدينامي الذي يصدر كيهان فرهنگي قد صرفوا من الخدمة. ولكن ذلك لم يوهن عزيمتهم، ومضوا قدماً لتأسيس صحيفة كيان منبراً لمناقشة الإصلاحات الدينية. وأمضت الصحيفة عقداً خصباً مثمراً من عمرها قبل منعها من الصدور عام 2001. وخلال حضورها النشيط، حرصت الصحيفة على تغطية كل جوانب الحياة الفكرية والثقافية، وفتح أبوابها لمختلف الآراء ووجهات النظر، على تنوعها، بما فيها تلك القادمة من خارج إيران. غير أن المبدأ الأوثق صلة بهذا الشأن هو التعددية الدينية، وهو إحدى أهم المسائل التي استحوذت على أذهان أبناء الجيل الرابع من أجيال الخطاب الإسلامي.

فمع أن التوجه الرسمي للجمهورية الإسلامية قد اشترط نهجاً واحداً دون غيره لاستيعاب المفاهيم الدينية وتطبيقها (وذلك هو نهج الولي الفقيه الذي أوجز في الشعار القائل: «الموت لمن يعارض ولاية الفقيه»)، إلا أن صحيفة كيان لم تتخل عن دعوتها للتسامح والتعددية على المستوى الديني. ولم يخلُ أي عدد من أعدادها من كتابات تخصّص لمناقشة هذه المسألة؛ ولكن بضع كلمات يتعين عليّ قولها بشأن عدد كرسته الصحيفة لقضية «الدين، والتسامح، والعنف» (volume 8, number 45, February–March 1999). فهي لم تكتفِ بنشر وجهات نظر رموز مثل عبدالكريم سروش ومحسن كديور ومحمد شبستري وسعيد حجّاريان وعماد الدين باقي وعلي رضا علوي تبار وداريوش شايگان وبهاء الدين خرمشاهي؛ بل إنها نشرت آراء كثير من المعارضين أمثال آية الله منتظري وحسن يوسفي أشكوري ومهرانكيز كار وعبدالعلي بازركان، من داخل إيران؛ ومحمد علي كاتوزيان ومحمد رضا نيكفر وفرهاد خسرو خاور، المقيمين في أوربا؛ وسيد حسين نصر وحميد دباشي، المقيمين في الولايات المتحدة الأمريكية.

والرسالة الأهم التي يبعث بها المساهمون بهذا العدد هي وجود نوعين اثنين من الخطاب الإسلامي؛ أولهما يستند إلى الحوار المقترن باللغة والتواصل؛ وثانيهما يقوم على الصراع وما يصاحبه من عنف وخلاف. والسؤال هنا هو: أي نوع من الخطاب تدعو إليه الأديان وتحض عليه؟ والجواب عن هذا السؤال ينطوي على مسألة أساسية محيّرة بعض

الشيء؛ وهي أن «المنطق يقول إنه ما من قراءة لهذا الدين أو ذاك تقود بالضرورة إلى انتهاج العنف؛ ولكن ثمة "صياغات" ربما تمهد الطريق إليه» (95). فهل قصد الكتّاب بذلك القول بأن "الصياغات" الأكثر تعصباً وتزمتاً هي التي تمهد الطريق للعنف؟ ومع أن الجواب فيما يبدو هو نعم جزماً، إلا أن ما يلفت الانتباه هنا هو رفض أحد الكتّاب المشاركين لهذا الجزم، إذ يقول: «منطقياً، ليس من المحتم ارتباط الاستبداد في الرأي بتبني منهج العنف. ويمكن لهذه الجماعة أو تلك أن تؤمن بأن الحقيقة في صفها، ولكنها مع ذلك تتحاشى اللجوء إلى العنف. وإن سأل سائل: كيف يمكن ذلك؟ فجوابي يكمن في قبول "حق الآخرين في أن يكونوا على خطأ". وهذا حق تقر به حتى الأديان السماوية... والتاريخ يقول لنا إن هناك كثيرين آمنوا بأنهم أصحاب الحق من دون غيرهم، ولكنهم لم يمارسوا العنف» (112). وباختصار، فإن هناك أسباباً غير العقيدة الدينية تقف وراء تفشي العنف؛ وتلك الطروحات التي تدعو إلى العنف باسم الدين قد خضعت لتأثير دوافع بنيوية وتاريخية. إن أولئك الذي ينتمون إلى مناطق مستعبدة قد أسسوا لأنفسهم عقلية ربما جازت لي تسميتها "عقلية الرهينة"؛ لكي يعالجوا أزماتهم ومآزقهم المرتبطة بوجودهم ذاته، وهي حالة من الذعر وجنون الاضطهاد لا تنقطع، وهم لا يرون العالم فيها إلا عبر منظور "الحق المطلق والباطل المطلق". ولقد أسهمت هذه العقلية في تحويل العناصر الثقافية الفاعلة محلياً إلى أيديولوجيات، الأمر الذي أفضى بدوره إلى التشجيع على تبني أدوات المجابهة والعنف. وعلى حد تعبير حجّاريان، وهو أحد الذين أسهموا في هذا العدد، فإن «النص بذاته لا صوت له؛ ولكنه المضمون الذي يمنحه القوة والحيوية» (103).

ومع أن صحيفة كيان كانت قد جاهرت بمستويات أعلى من الأفكار النظرية والخطاب الفكري، فإن مطبوعات أخرى كانت قد ربطت ما بين الجدالات الفكرية والمعايير السياسية والعملية؛ ومن بينها الصحيفة النصف الشهرية الواسعة التأثير عصر ما (ظهرت لأول مرة عام 1994)، والتي عرّفت نفسها في أول عدد لها بأنها صحيفة اجتماعية سياسية، تستهدف تعزيز "المشاركة السياسية" والارتقاء بحق الشعب في "تقرير

مصيره"، نظراً إلى أن حقوقاً كهذه تمثل «الأساس الأكثر أهمية الذي يقوم عليه أي مجتمع حر، تقدمي، متطور» (27 Mehr 1373/October 1994, 1). ولكي يؤكد كتّاب الصحيفة والمساهمون فيها ولاءهم بأنهم مواطنون صالحون، وتأييداً منهم لمبادئ الثورة، فقد حرصوا على التأكيد بشكل ثابت على السمات الرئيسية للخطاب الإسلامي؛ إلا أنهم مع ذلك صاروا يفسرونها في إطار الأفكار والتيارات الليبرالية والديمقراطية. وفي سياق انتقاداتهم لسياسات رفسنجاني الرامية إلى "تحرير" الاقتصاد، فهم يذهبون إلى القول بأن من غير الجائز انتهاج خطوات ليبرالية في الميدان الاقتصادي، وممارسة "الستالينية" في الميدانين الثقافي والسياسي. وفي تقديرهم أنه لا شيء غير المشاركة الشعبية يمكن أن يضمن ديمومة السلطة الأخلاقية لأي نظام حكم إسلامي. ولكنهم يميزون في الوقت نفسه بين تعبئة الرأي العام والمشاركة الشعبية، متذرعين بأن هناك أنظمة فاشية استطاعت تعبئة الجماهير إلى جانبها، ولكن هذا لا يعني أن «الشعب قد شارك في أي عملية من عمليات صنع القرار» (23 Azar 1373/December 1994, 5).

وفي إطار تناولهم لقضية "القيادة الدينية والسلطة السياسية" ذاتها، فإن ما يدعو للاهتمام هو اعتقادهم أن «وجود قيادة دينية وسلطة سياسية، تدمجان في نظرية "ولاية الفقيه" يمثل نمطاً مثالياً لم يحدث إلا في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) والأئمة (عليهم السلام)، وقد لا يصبح حدوثه ممكناً ثانية إلا في آخر الزمان» (4). ومن هنا، فعلى الرغم من قبولهم "الشرعية" النظرية لمبدأ "ولاية الفقيه"، كما صاغه خميني، فإنهم يريدون تأجيل تنفيذه إلى وقت ما غير محدد في المستقبل. وعلى كل حال، فإن نظام الحكم النهائي والمثالي، في نظر هذه الصحيفة، هو الذي يرتقي إلى جمهورية إسلامية قادرة على الجمع حقيقة بين الإسلام ومبدأ "الجمهورية": «وبكلمة أخرى، فإن هذا المبدأ ينبغي أن يكون متوائماً مع "صياغة" معينة للعقيدة الإسلامية من شأنها قبول شرعية إرادة أبناء الشعب وأصواتهم، إما بصورة مباشرة عبر الأنظمة والقوانين، وإما غير مباشرة من خلال الاتحادات والمجالس» (16 Farvardin 1374/April 1995, 6).

الأصوات المعبّرة

حين أسأل نفسي عن الرموز التي يضمها هذا الجيل الجديد، يرد إلى الذهن حشد من الأسماء أمثال: آية الله يوسف صانعي وعبدالله نوري وهادي خامنئي ومحتجز الرهائن السابق عباس عبدي ومحسن ميردامادي ومنيرة جورجي ومعصومة ابتكار؛ وكذلك مربّو أجيال أذكر منهم على سبيل المثال: هاشم آقاجري وإلهه كولايي وعلي رضا علوي تبار وآية الله مصطفى محقق داماد ويوسف أشكوري. وكنت في سياق آخر قد سميتهم «الشباب المهنيين المتمدنين الإسلاميين» Islamic yuppies (Rajaee 1999, 217–231)، نظراً إلى أن قدراتهم ومُثُلهم وممارساتهم تكشف عن طبيعة ثنائية: فهم في توافق تام مع المفردات والتقاليد الإسلامية متى ما وجدوا أنفسهم في بيئة إسلامية، كالمساجد أو الحسينيات أو وسط شعائر وطقوس تقليدية. وحين يكونون في بيئة عصرية فتراهم في حالة التوافق ذاته مع مكونات الحداثة، وما يرتبط بها من عناصر وأعراف، بل حتى إنهم يذهبون إلى ما بعد الحداثة. فهم يسلّمون بإنجازات العصرنة ويقدرونها حق قدرها مثلما يفعلون حيال القيم الجوهرية لعقيدتهم الدينية. وهم لا يختزلون العصرنة إلى مجرد علوم تطبيقية وتقانة، مثلما لا يختزلون الإسلام إلى مجرد أيديولوجيا سلطوية. وقد يجوز القول هنا إنهم قد اجتازوا تحولاً "أنموذجياً" رئيسياً في نظرتهم العقلية لدور المفكر.

والوصف الذي خرج به [المخرج السينمائي الإيراني محسن] مخملباف للمفكر هو وصف وثيق الصلة في هذا الشأن، ويمثل تصوراً معبّراً إلى أبعد حد، فضلاً عن أنه يوجز حقاً رؤى الجيل الرابع ووجهات نظره. فطبقاً لمخملباف، ثمة نوعان من المفكرين: «الأول يمثله ميرزا رضا كرماني الذي حمل سلاحه وقتل ناصر الدين شاه [عام 1896] من دون تفكير في العواقب. وهي نزعة كانت ومازال الأشد قوة وتأثيراً في إيران... أما الثاني فيمثله أمير كبير الذي أسس دار الفنون مكاناً لإعمال الفكر، وكان مهتماً بـ"مأسسة" دعائم الديمقراطية، على العكس من كرماني الذي مهد الطريق عن غير قصد أمام الفاشية... والمرء لا يقاتل بالبندقية إلا عندما لا يبقى هناك أي مجال لأي شكل من أشكال الحوار» (نقلاً عن: Golmakani 1377/1999, 195).

هذا الجيل الجديد إذاً، يفضل الحوار على البندقية؛ وصار يكشف عن درجة عالية جداً من الثقة بالذات، ويعرض بشكل فاعل "مفهومه الخاص" لكل من الدين ومشروع العصرنة، وبات على وعي تام بالتحديات التي تكتنف عملية عقد صلة وثيقة بين الدين وعالم العولمة. وهو علاوة على ذلك، يقدر الإنجازات الحديثة حق قدرها، ويسعى جاهداً للمزج بين الدين والعصرنة بقصد تشكيل أنموذج جديد لمستقبل العالم الإسلامي. وأذكر هنا على سبيل المثال ما قاله صراحة محسن كديور، أحد الأصوات التي تتحدث باسم هذا الجيل: «أريد البقاء مسلماً، والعيش طرفاً مشاركاً في عالم العولمة. [ولكي أفعل هذا] أشعر أن لي الحق في طرح صيغة عصرية للإسلام و[لإرث] النبي» (كديور 2004، مقابلة).

وكما جرت العادة حتى الآن، فسوف ألقي نظرة فاحصة على الأصوات الرئيسية المعبّرة عن "إسلام قم" و"إسلام طهران".

إسلام قم: منتظري وكديوَر

طالما كان الافتراض السائد عن قم هو أنها المعقل الرئيسي للتيار المحافظ الديني والثقافي. وكانت الروحية الثورية للجيل الثالث قد أثبتت وفاءها للمعنى الأصلي والحرفي لكلمة "الثورة"، بأنها أرادت للمجتمع أن يعود إلى تبني فهم محدد لطبيعة السلطة والمرجعية الدينية يستند إلى الفكر السياسي الإسلامي التقليدي. ومع أن مفهوم "ما بعد الإسلاموية" يبدو في قم وكأنه مكون من كلمات توحي في مجموعها بمعنى مناقض، فإن الأوضاع في هذه المدينة تنطوي في واقع الأمر على قدر أكبر من المفارقات والتناقضات. ومن المهم هنا التنبه على أن مستوى مشاركة قم في انتخابات شباط/ فبراير 2005 البرلمانية كان قد انخفض بنسبة تربو على 16٪ منذ انتخاب البرلمان الإيراني السادس قبل هذا التاريخ بأربع سنوات، عندما أحرز الإصلاحيون أغلبية ساحقة فيه؛ دع عنك صوت المعارضة الأكثر قوة؛ وأعني به آية الله حسين منتظري؛ كان قد انطلق من قم نفسها. وسأركز حديثي فيما يأتي عليه وعلى محسن كديور، أحد تلامذته.

حسين علي منتظري نجف آبادي

يُعد منتظري اليوم المعارض الأعلى مرتبة دينياً في إيران.* وكان قد وضع رهن الإقامة الجبرية في قم لخمس سنوات (1997-2003) بسبب اعتراضه على سلطة خامنئي وتشكيكه فيها. وأعضاء طبقة رجال الدين ما هم في نظر منتظري إلا رجال لاهوت كبار، ومن ثم فإن مهمتهم الرئيسية تظل دائماً مقصورة على الوصاية والإشراف. وبذلك فهو من جوانب عدة، يردد أفكار التيار التقليدي عن زعماء دينيين ينهضون بدور الوسيط والحكَم، فلا يصبحون حكاماً. ورؤية كهذه تنطوي في الوقت نفسه على تعارض مع أفكار خامنئي وتوجهاته؛ إذ هو يرى الفقيه حاكماً مطلقاً. لذلك، فقد لجأت السلطات الإيرانية ابتداءً إلى التعامل مع منتظري بصورة غير مباشرة، فسمحت ضمناً لرعاع أنصار حزب الله بشن هجماتهم على مقر إقامته، لتعمد من بعدُ إلى تقييد تحركاته ونشاطاته رسمياً.

ومهما يكن من أمر، فالحال لم تكن على هذه الصورة دائماً. فآية الله منتظري كان في وقت من الأوقات اليد اليمنى لخميني، وأحد أقدم دعاة الثورة داخل الحركة الإسلامية، ومسؤولاً عن تأطير منصب "ولاية الفقيه" ضمن الدستور الإيراني (منتظري 2004، مقابلة). وإلى جانب ما تقدم، فقد كان منتظري هو المرشح لخلافة خميني؛ بل إن مجلس الخبراء كان في الواقع قد اختاره في تشرين الثاني/ نوفمبر 1985 لهذا المنصب، وفقاً لنص المادة 107 من الدستور. ويعد منتظري من الشخصيات الواعية المستنيرة ثقافياً، بل إنه شخصية عصرية في بعض مناحيه؛ إلا أنه يظل نصيراً راسخ الإيمان للأنموذج التقليدي للإسلام.[2]

وينبغي القول، إنصافاً، إن منتظري، وإن كان يرى جواز تولي الفقيه مقاليد الحكم، إلا أنه يعتقد أن هذا المنصب يجب أن يكون مقيداً بأحكام الدستور، وأن يخضع من يشغله للمساءلة والمحاسبة. وهكذا، فهو قد اتخذ موقفاً معارضاً لسياسات خميني أوصله في آذار/ مارس 1989 إلى الاستقالة من منصبه بصفته خليفة لخميني.[3]

---

* جدير بالذكر هنا أن آية الله حسين منتظري قد وافته المنية في قم في 20 كانون الأول/ ديسمبر 2009. (المحرر)

ولد حسين علي منتظري نجف آبادي عام 1922 في مدينة نجف آباد القريبة من أصفهان. وكان والده مزارعاً، وزعيماً روحياً لمنطقته في الوقت نفسه (Izadi 1359/1980, 25). وبعد أن تلقى تعليمه المبكر على يد والده، ارتحل وهو في الثامنة من عمره إلى أصفهان ليواصل دراسته فيها تلميذاً لبروجردي. ومن ثم اتخذ منتظري من مدينة قم مقاماً له (30)، حيث "يكتشف" خميني فيها، فيظل موالياً له حتى النهاية، بل إنه كان يمارس ضغوطه لصالح تنصيب خميني زعيماً للمجتمع الشيعي، وبخاصة بعد وفاة بروجردي عام 1961؛ وليواصل حملته هذه بصراحة أكبر بعد موت آية الله العظمى محسن الحكيم عام 1970. وبسبب مواقف منتظري المعارضة لنظام الشاه، فقد تعرض للاعتقال مرات عدة؛ فكان مصيره إما السجن وإما النفي لمختلف المدن الإيرانية، بدءاً من عام 1963 وانتهاءً بعام 1975 عندما حُكم عليه بالسجن عشر سنوات. ونتيجة لتعاظم الضغوط الدولية، وشيوع أجواء الثورة ومظاهرها، فقد أُطلق سراحه في تشرين الأول/ أكتوبر 1978 (106).

وفي أعقاب الثورة، انتخب منتظري عضواً في مجلس الخبراء الذي عكف على صياغة بنود الدستور الجديد؛ وانتُخب لاحقاً رئيساً للمجلس. وفي عام 1980، عُيّن إماماً لصلاة الجمعة في العاصمة طهران (143). وقد كافأه خميني على ولائه بتسميته نائباً له منذ عام 1970 (انظر: Khomeini's letter on 41). غير أن الأيام الأخيرة من حياة خميني شهدت تأزم العلاقة بين الرجلين، ما أدى إلى استقالة منتظري، كما أشرنا آنفاً، وانتقاله إلى معسكر المعارضة.

ذكرت قبلاً أن منتظري كان مسؤولاً عن إدخال فكرة إمساك الفقيه بزمام الحكم باعتبارها أحد بنود الدستور الإيراني الحالي؛ وما كنت سأعود إلى هذه النقطة إلا لأنه فقد حظوته لدى المؤسسة الدينية، لا لشيء سوى اعتراضه على تولي الفقيه ذاته الحكم المطلق. والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: كيف يمكن أن يتعرض منتظري للإدانة بسبب اعتراضه على أمر كان هو نفسه مسؤولاً عن إدخاله بنداً في الدستور؟ وحين التقيته في أيار/ مايو 2004، كانت هذه الأحجية قد ازدادت تعقيداً. إذ وجدته ودوداً للغاية، وقد حرر نفسه من كل تلك المواقف التي يرى فيها المرء نفسه أقوم أخلاقاً من غيره، والتي

تقترن عادة بأولئك الذين يعتبرون أنهم هم الأجدر بحمل راية "حقيقة الدين" دون غيرهم. ولفت انتباهي الطابع العصري الذي تتسم به سماته الشخصية، ومدى احترامه للحقوق الفردية، وما يتمتع به من استقلالية في الفكر والرأي، وتفتح ذهنه للنقاش والجدل، واستعداده للإصغاء للآخر. ولكنه في سياق مقاربته للدين الإسلامي يظل أميناً على الأنموذج الفقهي السائد في البلاد. وهو بالتالي مابرح يجيز تولي الفقيه الحكم، ولكنه يصر على مراعاة الاعتدال في التطبيق الفعلي، وجعله مشروطاً بتحمله مسؤولية تحقيق رفاهة الشعب ورخائه.

يرى خميني وأتباعه (وكما كشفت حالة مصباح يزدي) أن الفقيه يُنصَّب حاكماً من الله مباشرة عن طريق النبي والأئمة؛ بينما يرى منتظري أن الفقيه يجب انتخابه. وبكلمة أخرى، ففي الصيغة الأكثر تسلطاً للإسلام في إيران، يجري تلخيص مفهوم حكم رجل الدين وفق قاعدة "ولاية الفقيه المطلقة المنصّبة". فتكون سلطاته مطلقة، ولا شأن للناس باختياره، ولا بد من انتمائه إلى المؤسسة الدينية. وإذا كان منتظري سيقر النظرية العامة القائلة بأن قائد الدولة الإسلامية ينبغي أن يكون عضواً في هذه المؤسسة، إلا أنه لن يوافق على منحه سلطات مطلقة، أو أن يكون تعيينه مفروضاً سلفاً.

وفيما يتعلق باختيار هذا القائد، يميل منتظري إلى انتخابه من الشعب نفسه من بين عدد وفير من الفقهاء المؤهلين لذلك. وهو ابتداءً يرفض التفسير الذي جاء به أناس من أمثال مصباح يزدي لتعاليم الأئمة المعصومين وتقاليدهم؛ ومن أشهرها ما يعرف باسم "مقبولة حنظلة"؛ وهو الذي ينبغي على الناس، طبقاً له، أن يحيلوا استفساراتهم ومشكلاتهم إلى الفقهاء، مادام الأئمة المعصومون لا وجود لهم الآن في هذا العالم. وكما أوضحت في فصول سابقة، فقد جرى استحضار هذا التقليد بدءًا بخميني لتبرير منح الفقيه سلطات سياسية. وبينما يرى خميني أنه حالما يمتلك رجل الدين مؤهلات الفقيه وقدراته، فإنه يحرز آلياً سلطة التحكم في حياة المسلمين قاطبة وممتلكاتهم، إلا أن منتظري لا يرى الأمر على هذا النحو؛ فهذا التقليد في نظره لا يتيح إلا منصب القاضي فحسب.

وهو هنا يستشهد بسابقة في تاريخ التشيع، كان هذا التقليد قد استحضر فيها لوضع أسس السلطة القضائية والشرعية التي تعطى للفقهاء، من دون أي إشارة إلى أي سلطة سياسية لا تقف عند حد أو قيد. ويذهب إلى القول بأن «سلطة الفقهاء ليست مسألة جديدة كي يثيرها العلماء الدينيون المعاصرون» (Montazeri 1379/2000, 22). أما الجديد فهو اتساع نطاق تطبيقها في أوضاع فعلية بقصد تسويغ استحواذ المؤسسة الدينية على زمام الهيمنة السياسية. ويتطلع منتظري إلى تدارك هذا التوسع في نطاق صلاحيات الفقيه وسلطاته، بالقول إنه حتى لو أن «تقليداً ما ينطوي ضمناً في ظاهره على تعيين هذا الفقيه أو ذاك في المنصب، فينبغي تأويله على أنه "بيان لمؤهلات" الحاكم لا غير، وليس تنصيباً فعلياً [لأي كان] بهذا المنصب، لأن هذا التنصيب لا يتم إلا بموافقة الشعب» (234).

وتحليل كهذا يبدو ملتبساً إلى حد ما. فعندما يقرّ منتظري الرأي القائل بأن منصب السلطة والحكم يعود إلى الفقيه المسلم، فإنه يؤكد انتماءه إلى المعسكر التقليدي؛ إذ هو يتذرع بالمنطق ذاته الذي يتبناه سائر الفقهاء، وذلك هو حاجة المجتمع إلى زعيم يتولى قيادته. ومهما يكن، فالشريعة الإسلامية لم تتجاهل هذا البعد المهم. ففي مراحل مبكرة تولى النبي والأئمة المعصومون مثل هذه الزعامة؛ وهم بدورهم لم يسقطوا من حسابهم ضمان ديمومة صالح المجتمع وخيره ورفاهته. لذلك، فهم عملوا على تدوين مؤهلات الشخص الذي يرجح له الاضطلاع بهذا الدور القيادي. ولكي يثبت منتظري صحة هذا الموقف يستشهد بمجموعة من التقاليد والأعراف (248-250).

ولقد ترتبت على هذه المقاربة الفكرية نتيجتان رئيسيتان: الأولى أن تحديد طبيعة القيادة، وكما يراها أنصار سلطة الفقيه المطلقة، مسألة محض دينية، واختيار القائد إنما يتم بموجب إرادة إلهية. غير أن عملية إنفاذ السلطة السياسية فعلياً، وفقاً لنظرية منتظري، توازي إبرام عقد ملزم. وقد حوّل نظرية التشيع السياسية إلى نظرية الخلافة، كما طوّرها فقهاء السنّة الذين قالوا إن مسألة القيادة هي أمر تعاقدي بين الحاكم والمحكوم. وهذا المنصب في تقديرهم يأخذ طابع "النيابة" عن النبي؛ وكل من يجاهد لأخذ هذه المسؤولية على عاتقه ينبغي أن يتمتع بمؤهلات محددة، وأهمها كسب دعم المجتمع إلى جانبه. والفارق هنا هو أن الفقهاء في

الجمهورية الإسلامية يمكن أن يتصرفوا بصفة "نواب" عن الأئمة. وبحسب منتظري، فإن على الفقهاء، شأنهم شأن الخلفاء، أن يحصلوا على مناصبهم هذه بموافقة الشعب. وبهذه الطريقة فإن الحكومة المقامة ستكون وليدة تعاقد ديني يتم بين الشعب والحاكم.

ويكرس منتظري المجلد الثاني من عمله الضخم الذي كرّسه لقضية الحكومة الإسلامية، والمؤلف من ستة أجزاء، لمفهوم الزعامة ولمختلف أبعاد العقد المتعلق بها. وتشكل الفصول من الرابع حتى الحادي عشر بحثاً تفصيلياً لمؤهلات الفقيه (33-140)، الذي يتعين عليه -وفق منتظري- أن يتمتع بالحكمة والحس السليم، وبالإيمان والتقوى، والعدل والاستقامة، والعلم الغزير والاجتهاد، وفن إدارة الدولة، والخصال الحميدة، وأن يكون ذكراً، ونقي المَحتِد. وهذه في مجملها مماثلة لمؤهلات الخليفة كما وضعها الماوردي، مؤسس النظرية السنّية للخلافة. وهي تعكس إضافة إلى ذلك، السبيل التقليدية لفهم السياسة؛ والتي تُعنى في المقام الأول بسؤال مثل: «من ينبغي أن يحكم؟» وتجيب عنه، بدلاً من السؤال الأحدث عهداً: «كيف يحكم؟».

وقد أولى منتظري جلّ اهتمامه للسؤال الأول؛ فلم يقصر تعامله معه على مؤهلات الحاكم فقط، بل كذلك الطريقة التي ينبغي أن يتم من خلالها تعيينه وتنصيبه. وهو يقول إن هناك الآن طريقتين للقيام بذلك: الأولى هي التنصيب، ما يعني تحويل الدولة إلى دولة ثيوقراطية، تُعطى السلطة فيها بصورة عمودية إلى الشخص الذي يختاره الله، ومن ثم عبر وكلائه. أما الثانية فهي حصيلة الإيمان بأن «المجتمع الإسلامي عامة يمتلك السلطة والقوة والسيادة، في حين أن "إرادة أهل الحل والعقد" [النخبة] تجسد سلطة المجتمع» (190). فمن الناحية النظرية، فإن الشعب إذاً هو الذي يختار حاكمه. أما بالنسبة لمنتظري، فإن البديل المفضل هو الجمع بين هاتين الفرضيتين، وبخاصة في هذه المرحلة من التاريخ الإنساني، حيث لا سبيل مباشرة تصلنا إلى الله.

وبكلمة أخرى، فإن منتظري يوكل للشعب دوراً مهماً، يمكن وصفه بأنه "ديمقراطي"، وإن وفق شروط معينة. فأبناء الشعب في التحليل النهائي هم الذين يمتلكون

سلطة تحديد من يحكمهم، على رغم أن عليهم انتقاء الحاكم من بين الفقهاء الأكثر صلاحاً وتأهيلاً (202)؛ أي اختيار الأفضل في مجموعة من المرشحين الجيدين؛ ولكن أبناء الشعب غير قادرين على تحديد الصفات والسجايا التي يتم على أساسها تقرير من هو الأفضل. فما من أحد يمكنه ذلك غير الله ووكلائه المعصومين؛ ذلك أن «الأئمة (عليهم السلام) قد زكّوا الفقهاء لتولي دور [القيادة] هذا، لذلك لا يجوز للمجتمع اختيار غيرهم» (202).

ويخصص منتظري الفصل الثالث من هذا المجلد لعرض الأسباب التي دعت الأئمة إلى التوصية باختيار الحاكم من بين طائفة الفقهاء. والمفارقة هنا هي أن الآيات القرآنية وأحاديث النبي والأئمة، التي استحضرها منتظري لإثبات شرعية ترشيح الفقهاء للقيادة، هي ذاتها التي يستشهد بها دعاة الأنموذج السلطوي للدين الإسلامي، دليلاً على أحقيتهم في تولي الحكم. ولكن منتظري يؤوّل هذه الآيات والأحاديث تأويلاً مختلفاً. إذ إن «الاستنتاج [بأن الآيات والأحاديث تنطوي ضمناً على] تعيين الفقيه وتنصيبه قائداً بصورة آلية ليس صحيحاً... ولكن تأويل هذه النصوص بقصد إثبات أن الفقهاء هم الأكثر صلاحية، وأن لهم الأولوية على الآخرين لتسنّم منصب [القيادة]، صحيح تماماً» (280-281).

النتيجة الثانية التي تمخضت عنها رؤية منتظري "التعاقدية" للحكومة هي أن العقد سيصبح باطلاً في حال أخفق الحكام في أداء مهمتهم وفقاً لمؤهلاتهم: «لقد حمّل أفراد المجتمع مسؤولية الولاية لهذا الشخص أو ذاك وفق مشيئتهم، ولكن القائد يظل مسؤولاً عن حماية هذه الولاية وحسن تنفيذ مقتضياتها... ومتى ما افتقر الحاكم المنتخب إلى المؤهلات القيادية، أو لم يؤدِّ واجباته على نحو لائق... فسوف يقوم أبناء المجتمع بعزله من منصب السلطة» (204). وبمعنى آخر، فإن مؤهلات الحاكم فقط قد حددت بداهة بصورة تلقائية؛ أما جميع بنود العقد وأحكامه الأخرى، مثل مدة الولاية، ونطاق السلطات، فيتم إجمالها في دستور ملزم.

وعلى هذا، فإن الحكومة التي ستتمخض عن هذا العقد لن تكون لها سلطة مطلقة. وبما أن الشعب هو المصدر النهائي لكل القرارات، فقد أمكن ضمان المزية الديمقراطية.

وفي الفصل الرابع (283-304)، يعرض منتظري كثيراً من الأسباب التي يسند بها دعواه هذه؛ ولعل أهمها:

أولاً، القول بأن الله قد أنعم على الإنسان بقوة العقل كي يتمكن من اختيار الطريق الأقوم (284). وفي الصفحة ذاتها، يستشهد منتظري بالنص القرآني الآتي ليؤكد امتلاك الإنسان لهذه القدرة: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (سورة الزمر، من الآيتين 17-18). ويفترض هذا النص ضمناً امتلاك الإنسان المقدرة على معرفة الفارق بين الخيارات الصحيحة والخاطئة، وعلى ممارسة هذه القدرة لاختيار هذا المسار أو ذاك.

ثانياً، ولكي يجزم بأن أي قرار سياسي لا ينبغي اتخاذه من دون مشاركة فاعلة من جانب الشعب، يستشهد بالآية القرآنية الشهيرة: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (سورة الشورى، من الآية 38)؛ من دون أن ينسى أحاديث نبوية ذات صلة بمسألة الشورى (286-292).

ويسعى منتظري ثالثاً إلى الإيحاء بأن ثمة آيات قرآنية تدلل بوضوح على تنصيب الإنسان خليفة لله على الأرض (Montazeri 1379/2000, 2:30, 11:61, 29:55, 27:62, 35:39, and 38:26)؛ من دون تحديد شخص بعينه ليكون سيداً على الآخر (292-295). ومرة أخرى، فالشعب هو من يقرر حجم السلطات التي يتعين على الحاكم امتلاكها، والغرض الذي ستوظف فيه؛ شريطة تطبيق هذه الإجراءات في إطار الخطوط التوجيهية العامة للفقه والتشريع الإسلاميين.

وهكذا، فإن الأنموذج المثالي لدولة منتظري يبدو "ديمقراطياً" من حيث مشاركة الشعب الفاعلة في اختيار قائده؛ و"إسلامياً" من حيث الأسس والمبادئ التي يرتكز إليها. ومع ذلك، فقد ظلّ منتظري وفياً لنظرية خميني التي انطلقت ابتداءً، طبقاً لمنتظري، بأمل المزج بين النظامين الثيوقراطي والديمقراطي، وإن كانت هذه النظرية تؤثر الأول على الثاني عادة.

وإذا ما قال قائل إن ثمة تناقضاً في فرضية منتظري هذه بسبب تعذر الجمع بين الإسلام ومبدأ الجمهورية، فلعل من السهل عليه استخلاص العناصر الجوهرية لكلا المنهجين. ومهما يكن من أمر، فإن هنا ما يبرر انتقاد فرضيته هذه بوصفها مثالية أكثر مما ينبغي. وفي واقع الحال، فإنني حين استفسرت من منتظري عن احتمالات إساءة استخدام السلطة، وعن كيفية ضمان التطبيق الفعلي للنظام الذي يقترحه تطبيقاً مجدياً، فقد ألقى مسؤولية مراقبة النظام على كاهل المؤسسة الدينية ذاتها، بناءً على حديث للإمام علي قال فيه: «الملوك حكّام على الناس، والعلماء حكّام على الملوك». وبمعنى أوضح، فإن للمؤسسة الدينية، في نظر منتظري، أن تنهض بدور الوصي، بل لا بد لها من أن تفعل هذا. وحين سألته: «ومن يراقب عمل الوصي؟» تجاهل السؤال قائلاً إن المسلم الحقيقي ليس بوسعه تقويض أسس احترام حقوق الإنسان وكرامته؛ ملوحاً ضمناً إلى أن أولئك الذين يحكمون إيران في الوقت الحاضر ليسوا مسلمين صالحين. وعندما ألححت عليه أن يوضح لي السبل العملية التي تكفل نجاح تطبيق ثنائية "الإسلام والديمقراطية"، ذكر آليتين اثنتين: الأولى أن القائد ينبغي أن يكلف بولاية محدودة؛ والثانية الدور الفاعل الذي يتعين على الأحزاب السياسية ووسائل الإعلام أن تؤدياه (منتظري 2004، مقابلة).

وعلى كل حال، فإن ثمة وجوهاً عدة توحي بحسن نية منتظري؛ ولكنه يظل مع ذلك مؤمناً بالفهم التقليدي للإسلام، وعاجزاً عن القفز إلى قراءة للإسلام تتوافق ومرحلة ما بعد الحداثة؛ وإن هو أسهم في تحقيق هذه النقلة من خلال محسن كديور، أحد أكثر تلامذته نفوذاً وتأثيراً في إيران اليوم.

محسن كديوَر

ولد كديور عام 1959 لعائلة متفتحة العقل ومتنورة ثقافياً، في مدينة فَسا الصغيرة القريبة من شيراز إلى جنوبي غرب محافظة فارس. حصل والده على درجة جامعية في القانون، وعملت والدته في التدريس في إحدى المدارس الثانوية. وقد أكد لي كديور بشكل خاص أن عائلته «كان لها اشتراك في إحدى الصحف» في أثناء المرحلة المبكرة من نشأته

(كديور 2004، مقابلة). وذكر لي أيضاً أنه ورث عن والده الورع وإيمانه بالمذهب العقلي الذي يُعنى بالحرية، مع أنه إرث غير مباشر؛ فقد كان لشخصيات، مثل بازركان وطالقاني، تأثير كبير في والده. ومع أنه درس الهندسة الكهربائية والإلكترونية في المرحلة الجامعية الأولية، فقد التحق عام 1980 بالحوزة العلمية في شيراز، ومن ثم بالمؤسسة الدينية، على رغم اعتراض عائلته بادئ الأمر. وقال لي: «لم يوافق والدي على التحاقي بالمؤسسة الدينية؛ ولكنني حين زُجَّ بي في السجن، جاء لزيارتي قاطعاً الطريق الطويل من مدينة فسا على رغم تردي صحته وكبر سنه، ليقول لي إنه قد أدرك الآن ما الذي كنت أسعى لبلوغه».

وفي عام 1981، انتقل كديور إلى قم ليدرس هناك على مدى سبعة عشر عاماً الفقه والفلسفة وعلم الكلام والعرفان وتفسير القرآن (Rudi-Kadivar 1379/2000, 19). وعلى رغم استمتاعه بالمحاضرات والحلقات الدراسية التي أقامها كثير من الأساتذة المعاصرين، فقد أصبح تلميذاً متميزاً لمنتظري وحصل على أرفع مستويات العلوم الدينية، وفي عام 1997 نال إجازة الاجتهاد. وفي غضون ذلك التحق أيضاً بجامعة "تربيت مدرس"، ليغير حقل اختصاصه من الإلكترونيات إلى العلوم الإنسانية، ويحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام 1999، ويصبح عضواً في الهيئة التدريسية في قسم الفلسفة بالجامعة نفسها. وبالتزامن مع ذلك دأب على إلقاء محاضرات في علوم التشريع والفلسفة والمنطق وتفسير القرآن، في حوزة قم العلمية، إضافة إلى جامعات الإمام الصادق والمفيد والشهيد بهشتي. ويصف كديور ميدان دراساته العلمية بأنه "المتعدد الاختصاصات" الذي تفرع إلى مجالات من قبيل الفكر السياسي الإسلامي، والحقوق العامة في الإسلام.

ويُعد كديور أحد الوجوه العامة البارزة بوصفه مفكراً إيرانياً؛ وتنشر له شتى الصحف الإيرانية كثيراً من المقالات والدراسات الأكاديمية؛ وله أكثر من 12 كتاباً، صدر أولها عام 1998 تحت عنوان **نظريات دولت در فقه شيعه** (نظريات الحكم في الفقه الشيعي). وفي عام 1978 وقبل اندلاع الثورة، اعتُقل كديور وأودع السجن؛ وفي عام 1999، أصدرت المحكمة

الخاصة بعلماء الدين بحقه حكماً بالسجن ثمانية عشر شهراً، بسبب مناداته بالرأي القائل بأن الإسلام والديمقراطية يمكن أن يعزز أحدهما الآخر. وبعد أن عُرف بكسره حواجز المحرمات (التابوهات)، من دون خشية من الوقوف بوجه الأفكار ووجهات النظر التقليدية السائدة، تحول إلى مناصر صريح يجاهر بالدعوة إلى التوفيق بين مبادئ الإسلام والديمقراطية العصرية.

وفي هذا الشأن يقول كديور: «لم يعد بوسعنا استخدام التفسير التاريخي الشائع في عالم عصري كهذا» (Kadivar 1378/1999, 20). وعلى رغم أن كثيراً من المفكرين الإيرانيين ممن هم في مواقع كهذه، آثروا ارتداء اللباس المدني، فإن كديور لم يتخلّ عن ردائه الديني كي يثبت أن بإمكانه أن يكون مسلماً وديمقراطياً في الوقت عينه، فكيف يعتزم إثبات إمكانية التوافق بين الإسلام والديمقراطية؟

فيما يتصل بأفكار كديور وتصرفاته، إضافة إلى تبنيه مقاربات مرشده، يزعم أنه كان ومايزال يسعى إلى مزاوجة «المدارس الفكرية لكل من آية الله بروجردي، وآية الله أبوالقاسم الخوئي [المتوفى عام 1992]، وآية الله محمد باقر الصدر [المتوفى عام 1980]» (21-22).[4] فهو يحاول أن يكون ذرائعياً كبروجردي، ومهتماً بالتعليم كالخوئي، ومبدعاً كالصدر. بل إنه يمضي في الوقت عينه إلى أبعد مما ذهبوا إليه جميعاً. وثمة سمتان بارزتان تتميز بهما أعماله يمكن تشخيصهما في الحال. الأولى هي الخروج بقراءة جديدة لرؤى وأعمال مفكرين إسلاميين سابقين. والثانية هي صياغة أنموذج جديد لـ"الجمهورية الإسلامية"، يعتقد كديور أنه ربما يكون الأفضل بالنسبة لإيران حالياً. ولبلوغ هذا الهدف الأخير، يعرض أولاً خطاباً نقدياً لنمط "الاجتهاد" التقليدي السائد اليوم؛ ويعكف ثانياً على وضع صيغة خاصة به للنظام الديني.

وفيما يتعلق بأول أهدافه، يستعرض عبر اثنين من مؤلفاته التي تتناول الفكر السياسي الإسلامي، تصورات بعض الرموز الإيرانية البارزة ذات التوجهات الدينية؛ مستهدفاً في المقام الأول البرهنة على إمكانية قيام "حكومة دينية" في زماننا الحاضر (8)؛ ولكنه يسارع

إلى القول بأن هذه "الحكومة الدينية" لا تعني بالضرورة "نظاماً يستند إلى الشريعة". وفي هذا الشأن، يريد كديور تسليط الضوء على أمرين اثنين: الأول هو أن مفهوم الحكم في الإسلام يتم التعبير عنه من خلال فكرة الولاية، التي تعني الإمساك بمقاليد السلطة ممزوجاً بمشاعر المودة (21). وهو النمط الذي وظفت به هذه الفكرة في المصدرين الرئيسيين لتعاليم الإسلام، وأعني بهما القرآن الكريم والحديث النبوي (59-98). وهي ليست بتلك العلاقة التي تبنى على ثنائيات: الحاكم والمحكوم، والسيد والعبد، والأسمى والأدنى. فالدولة أولاً أشبه بالأسرة، وقائدها هو رب الأسرة القادر على الوفاء بالتزاماته. وليس هناك ثانياً في أي من هذين المصدرين ما يوجب منح منصب القيادة لأي كان، وبخاصة الفقهاء، امتيازاً خاصاً له أو لهم (99). ولا ريب في أن هذا يأتي بالضد من موقف النخبة الحاكمة في الجمهورية الإسلامية التي تصر على تولي الفقيه هذا المنصب.

وفيما يتعلق بمسألة تحديد هوية الشخص الذي ينهض بمسؤولية الولاية، يسلط كديور الضوء على تيارين قويين اثنين في الفكر السياسي الشيعي: أولهما يؤكد على الشرعية الإلهية، التي يحدد لها كديور أربع صيغ ثيوقراطية، وكما يأتي:

1. أقدم هذه الصيغ هي "الولاية التعيينية للفقهاء" في الأمور الشرعية (الشرعيات)، وولاية السلطان المسلم ذي الشوكة في الأمور الدنيوية (العرفيات). ومن بين أبرز العلماء الذين ارتبطت أسماؤهم بهذه الصيغة: محمد باقر مجلسي (المتوفى عام 1699)؛ وميرزا أبوالقاسم بن حسن الجيلاني القمّي (المتوفى عام 1815)؛ والسيد جعفر كاشفي (المتوفى عام 1850)؛ والشيخ فضل الله نوري؛ وآية الله عبدالكريم حائري يزدي (Kadivar 1380/2001, 64–79).

2. الصيغة الثانية هي "ولاية الفقهاء التعيينية العامة"، التي ربط بينها وبين وجهات نظر الملا أحمد نراقي، والشيخ محمد حسن نجفي (صاحب كتاب جواهر الكلام)، وآية الله بروجردي، وآية الله كلبايكاني، وآية الله خميني (قبل الثورة) (81-96).

3. ثالثة هذه الصيغ تشدد على تولي الفقيه الحكم؛ ولكنها تجعل منه مشروعاً جماعياً، فيطلق عليه اسم "الولاية التعيينية العامة لمجلس مراجع التقليد"؛ وهذه الصيغة قال بها آية الله عبدالله جوادي آملي، وآية الله محمد بهشتي، وآية الله السيد حسن طاهري خرّم آبادي (97-106).

4. رابعة هذه الصيغ وآخرها تتمثل في "ولاية الفقهاء التعيينية المطلقة" التي كان مؤسس الجمهورية الإسلامية آية الله خميني قد اقترحها. ولكن هذه الصيغة تعكس تحولاً في أفكار خميني: فهو لم يعد يجيز الحكم الدنيوي للملك، ويعتبر أن الحكومة تجسد «الفلسفة العملية للتشريع الإسلامي لكل جوانب الحياة الإنسانية» (نقلاً عن: Kadivar 1380/2001, 110).

وينتقل كديور لمعالجة التيار الثاني المتعلق بالمسؤولية عن الولاية، والتي تضفي المشروعية على مزيج من المصادر السماوية والدنيوية (الشعبية). ويمكن تبويب مكونات هذا التيار تحت العناوين الخمسة الآتية:

1. "الحكومة الدستورية" (أو دولة المشروطة) بإذن وإشراف الفقهاء؛ وكما دعا إليها الشيخ إسماعيل المحلاتي، وعدد من أنصار الحركة الدستورية أمثال: آية الله عبدالله مازندراني، وآية الله محمد طباطبائي، وآية الله محمد كاظم خراساني، وآية الله ميرزا حسين نائيني (116–123).

2. "حكومة الشعب"؛ التي كان أول من قام ببحثها العلامة العراقي محمد باقر الصدر، مقترحاً «خلافة الأمة وإشراف المرجعية» (127–140). ويشدد كديور على مسألة مراقبة الفقهاء الذين "يرشحون" رئيس السلطة التنفيذية (139).

3. "ولاية الفقيه المنتخبة المقيّدة"، التي نادى بها مرشد كديور آية الله منتظري، وناقشها أيضاً آية الله مطهري (148–154).

4. "الحكومة الإسلامية المنتخبة"، التي طورها آية الله محمد باقر الصدر، حين غيّر رأيه وأصرَّ على مبدأ المشاركة الشعبية؛ على الرغم من أن إدارة السلطة التشريعية تظل المهمة الخاصة التي ينهض بها الفقهاء. وهناك علماء وفقهاء لبنانيون (أمثال: آية الله جواد مغنية، وآية الله محمد مهدي شمس الدين) كانوا قد وقفوا أيضاً إلى جانب شكل نظام الحكم هذا (167–174).

5. أخيراً "الحكومة الجماعية بالوكالة" (وكالة مالكي المشاع الشخصيين)، وكما اقترحها الفيلسوف العلامة مهدي حائري يزدي، الذي أضاف إلى ذلك قوله إن هذه الحكومة «تنتمي إلى مجال المنطق العملي» practical reason، وينبغي أن تؤدي مهامها عبر «إشراف تام من جانب الشعب» (183).

وبكل التقدير الذي تعامل به كديور مع وجهات النظر التسع هذه، فقد خلص منها إلى استنتاجين اثنين: الأول هو أن البحث في طبيعة الحكومة ميدان لا حدود له في إطار الفكر السياسي الشيعي؛ والثاني أن الفقهاء الحاليين جميعاً تنقصهم الكفاءة، ولا يتلاءمون مع المرحلة الراهنة من التاريخ الإيراني. وبطبيعة الحال، قد وجد بعض السوابق لقراءته الديمقراطية للإسلام في الفئة الثانية من أنواع الحكومات؛ ولاسيما في مفهوم منتظري إزاء "ولاية الفقيه المنتخبة المقيّدة"، وفي رؤية الصدر إزاء "حكومة إسلامية منتخبة"، وفي فرضية حائري يزدي عن خضوع الحكومة "للمحاسبة التامة" من جانب الشعب (159–186).
ويعكف كديور في مناسبة أخرى على معالجة وجهات نظر ميرزا حسين نائيني الذي يُعد كتابه الموسوم تنبيه الأمة وتنزيه الملّة البيان الديني الأعظم أهمية في مساندة الحركة الدستورية (1905–1911) ونظام الملكية البرلمانية. ومع ذلك فإن هذه الأفكار ينبغي في تقدير كديور أن تُولى اهتماماً أعظم؛ لأن تجاهلها قد تسبب في دفع الإيرانيين إلى قبول إما أنموذج منفرد للفكر الشيعي، وإما وجهة النظر القائلة إن «أناساً مثل خراساني [الزعيم الديني الكبير في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين] لم يوجهوا انتقاداتهم إلا [للنظام القائم]؛ أي الحكم الاستبدادي باسم الدين» (Kadivar 1382/2003, 2).

ووفقاً للتفسير الذي خرج به كديور، فإن خراساني قد فعل أكثر بكثير مما كان يُعتقد؛ والرؤية التي خلص إليها هذا الأخير يمكن إيجازها على النحو الآتي: هناك نوعان من النظم، فهي إما تستند إلى الشريعة، وإما لا تستند إليها؛ وهذا النوع الأخير يمكن أن يكون عادلاً أو مستبداً. أما الأول فغير قابل للتحقق إلا بوجود إمام معصوم. وفي زمن غيبة الأئمة في تاريخ التشيع المعاصر، يغدو مستحيلاً إقامة نظام يرتكز إلى الشريعة. ويشكل هذا الفهم ركناً جوهرياً من أركان المذهب الشيعي الإمامي (7). ولكن الحياة لا ينبغي أن تتوقف بسبب غياب الأئمة المعصومين. ويقضي كديور كثيراً من الوقت للبرهنة على أنه في حال غياب هؤلاء القادة، فإن الشعب من وجهة نظر خراساني هو الذي يتولى الحكم؛ فالكل اليوم يتمتع بحقوق متكافئة ومتماثلة؛ وليس للفقيه المطالبة بمنزلة خاصة في إطار الدولة (11–18). وفي هذا الشأن، فإن خراساني، بحسب كديور، لم يفترق في الرأي مع

نوري (المعارض للثورة الدستورية) فحسب، بل ذهب أيضاً إلى أبعد مما ذهب إليه نائيني السالف الذكر الذي لم يوافق على النظام الدستوري إلا بديلاً أدنى مرتبة. وقصارى القول إن أبناء الشعب في نظر خراساني هم السادة على المسرح السياسي، وليس للفقيه إلا ملازمة ميدان الدراسات والشؤون القانونية والشرعية.

فما الأنموذج الذي صاغه كديور بنفسه؟ قبل كل شيء يؤمن كديور بأن النظام الديني يمكن أن يكون مثالياً؛ والشكل الذي يجب أن يأخذه هو ذلك الذي أنجزته الثورة في إيران؛ بمعنى شكل "الجمهورية الإسلامية" الذي يعتقد جازماً أنه «الأكثر ملاءمة وكفاءة في وقتنا هذا» (نقلاً عن: Rudi-Kadivar 1379/2000, 112). ولكن هل يتحدث كديور عن النظام الحاكم الفعلي في إيران؟ والجواب كما هو واضح: لا؛ وإلا كيف يمكنه أن يكون إصلاحياً منشقاً؟! وهكذا فإن أول معالم أنموذجه لنظام الحكم هو اعتراضه على حكومة الفقيه بوصفها صيغة إسلامية للدولة. وفي كتابه الموسوم حكومت ولايي (حكومة الولاية)، يعرض بشكل تفصيلي انتقاداته لقراءة الفكر السياسي الإسلامي وتفسيره على هذا النحو. ونورد فيما يأتي حكمه النهائي على المفهوم السائد عن "ولاية الفقيه المطلقة":

> خاتمة النقاش هي أن مبدأ ولاية الفقيه ليس واضحاً، وليس ضرورياً من الناحية العقلية. كما أن الدين لا يقضي به، ولا المذهب يمليه. بمعنى أنه ليس ركناً من أركان الفلسفة الشيعية الإمامية، ولا يدخل في عداد المبادئ الدينية الشيعية، مثلما هو ليس بالقضية العقدية. ويكاد فقهاء الشيعة يتفقون جميعاً في الرأي على أنه إحدى الفرضيات الفقهية التي لا أهمية تذكر لها؛ وإثبات شرعيته يتطلب قرائن وبراهين تستقى من المصادر الدينية الإسلامية الأربعة (القرآن، والحديث، والاجتهادات المتفق عليها، والمنطق). (Kadivar 1378/1999, 237)

وهو بطبيعة الحال كان قد بيّن أن قرائن كهذه ليست متوافرة. ويبدو واضحاً هنا أن ما خلص إليه من استنتاج يتناقض مع تأكيد خميني على أن مبدأ "ولاية الفقيه" هو أحد "المبادئ الأساسية" في الإسلام التي قد يتعين في سبيل الحفاظ عليها، التوقف عن أداء

أركان دينية جوهرية (كالصلاة، والحج إلى مكة، مثلاً) بصورة مؤقتة. ولكن مزاعم كهذه لا تثير رهبة كديور؛ وهو لذلك يتقصى في آخر فصول كتابه إن كان المنطق يمكن أن يدعم فرضية حكم الفقيه، فيصل إلى الاستنتاج ذاته قائلاً بأنه لما كان وجود التشريعات والأحكام الدينية مشروعاً في أي حكومة دينية، فإن إعطاء المنزلة ذاتها للفقهاء أمر مخالف للمنطق؛ إذ إن «ولاية الفقيه التعيينية تفتقر إلى أي شواهد وأدلة عقلية يمكن الوثوق بها» (390-391). أما المصاعب التطبيقية التي تقترن بـ"ولاية الفقيه المطلقة" فقد خصص لها كديور كتاباً بأكمله أسماه حكومت انتصابي (الحكومة المعينة)، ليصف فيه العواقب الفعلية، والإحباطات وخيبات الأمل التي ستحدثها حكومة تتخذ من التفويض الإلهي أساساً لها (Kadivar 1379/2000b).

وإذا ما سأل سائل عن البديل الذي يريد له كديور أن يحل محل الشكل الحالي للحكومة الإسلامية، فإن كديور يسهب في الحديث عن تصوراته في هذا الشأن في معظم أعماله اللاحقة. وهو يكشف عما ينشده في واحد من أحدثها قد ضم قرابة ثمانين من مقالاته ونصوص المقابلات التي أجريت معه؛ ولعله كان محقاً عندما أسماه **دغدغهاي حكومت ديني** (هواجس الحكومة الدينية)، وفيه يميز كديور بين اثنين من أشكال الحكومة الدينية. فالأول يزعم دعاته أن كل جوانب الحكم، بما في ذلك هوية الحاكم، ونطاق سلطته، والميادين التي يؤدي فيها مهامه، موصوفة كلها في النصوص الدينية؛ و«الناس لا دور لهم في تقرير شرعية حكومة كهذه» (Kadivar 1379/2000a, 264)؛ وأن النظام الحاكم يُدار من قبل أناس يعرفون صالح الشعب أكثر مما يعرفه الشعب نفسه. أما أنصار الشكل الثاني فيرون أن الحكومة الدينية تقوم على ركيزتين اثنتين، هما: موافقة الخالق، فلا ينبغي بالتالي اتخاذ أي قرارات تتعارض وغايات الله الأساسية؛ أما الثانية فتتصل باقتناع الشعب ورضاه، أي إرادته ومتطلباته. «لذلك، فإن الحكومة الدينية ترتبط بالحكم العقلاني الذي يوضع موضع التطبيق في نطاق ثوابت الوصايا والتعاليم الدينية» (264)، وتؤدي مهامها خدمة للشعب. وتكتسب هذه العبارة الأخيرة أهميتها من أن «أي حكومة من هذا النوع سوف تفقد شرعيتها إن هي لم تنل موافقة الشعب، حتى في حال انسجام

قوانينها مع أحكام الشريعة الإسلامية» (264). ومن ثم فإن الحكومة الدينية يمكن وصفها بالديمقراطية الدينية، أو الثيو-ديمقراطية.

وهكذا، ومن جوانب عدة، فإن كديور يتطلع إلى الحفاظ على العقيدة الإسلامية والدور البارز الذي تؤديه في المجال العام؛ ولكنه يخالف أعضاء طبقة رجال الدين كافة من حيث اعتقاده أن التفاعلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، والظروف الطارئة، وليست المبادئ المطلقة الثابتة، هي التي يجب أن تكون لها الهيمنة على العالم الدنيوي، إضافة إلى المنطق العملي. أما التقوى فتنتمي إلى مرتبة أعمق؛ فلكي «يصبح الناس متدينين يعني أن عليهم أن يكونوا أتقياء... مثلما يعني الوصول إلى جوهر الوعي الديني، وليس مجرد إقامة الطقوس والشعائر» (615). وفي هذا تناقض مع تلك الصيغة من الديانة الإسلامية التي تعرضها النخبة الحاكمة؛ فهي تصر على سلسلة من المبادئ الفقهية المتضمنة في الأدبيات الدينية المعروفة باسم "الرسائل" التي «كأنها تجسد "ديناً" إسلامياً معاصراً» (592). ففي حال اقتصرت هذه الديانة أو تلك على الجانب الفقهي فقط، فإن بعدها الأخلاقي والمعنوي سيؤول إلى الانهيار (Rudi-Kadivar 1379/2000, 135). وعلى حد قول كديور، فإن التعاليم الإسلامية «تبدو حاسمة وقطعية عند صياغتها، ولكنها إن لم تصمد في حال وضعت على المحك فإنها عندئذ ستعد لاغية» (كديور 2004، مقابلة).

وحين سئل كديور عن تصوره لهذا المحك كشف عن الطابع الثوري لأفكاره. فهناك بالنسبة له ثلاثة معايير هي: «العدالة، والمسؤولية، والكفاءة؛ وتعتبر قابلة للتطبيق وعظيمة القيمة إذا ما قورنت بالحلول الأخرى» (كديور 2004، مقابلة). وهو يرى أن مساهمته على هذا النحو قد أحدثت تغييراً "جراحياً" في بعض المكونات الرئيسية للجوانب الاجتماعية والتعاقدية للفقه الإسلامي (كديور 2004، مقابلة). والسؤال هو: ما الذي تعنيه هذه المعايير؟ العدالة في السياسة تعني الإقرار بدور الشعب في إدارة الدولة، والتعامل مع أبنائه، لا بوصفهم أدوات تخضع للاستغلال والمناورة، كما يحدث في الديمقراطيات غير

الليبرالية، بل مشاركين فاعلين في حياة المجتمع. فالشعب هو الذي ينبغي أن يقرر ما هو عادل، وعقلاني، وفاعل. وهكذا يمضي كديور وقتاً طويلاً في البحث في قضايا الحرية، والمجتمع المدني، ووسائل الإعلام، والخطاب المدني، بدلاً من قضايا العنف والإرهاب (على سبيل المثال: Kadivar 1379/2000a, 256–284, 419–434, and 784–794). ولعل هذا هو السبب الذي دفع به إلى المشاركة بصورة نشطة وفاعلة في الحركة الإصلاحية، والوقوف في صف الرئيس خاتمي.

وباختصار، فإن كديور يقبل إتاحة المجال لأشخاص لا ينتمون إلى طبقة رجال الدين بتسنم السلطة، ومن ثم فإن الأنموذج المثالي الذي يتصوره للحكومة يتناق والصيغة الرسمية للجمهورية الإسلامية التي تشدد على مركزية موقع الفقيه. وهذا الأنموذج يمثل في رأيه «سلطة منتخبة قانونياً لمدة قصيرة وبتفويض محدود». وما يجعلها تختلف عن الصيغة الغربية للحكومة المقيّدة هو أنها تؤدي مهامها ضمن حدود الهوية الإيرانية المعاصرة، وهي هوية دينية، ووطنية، وعصرية، وتقدمية في الوقت عينه.

إسلام طهران: شبستري، وسروش، وحجّاريان

لم تؤدِّ وفاة رموز إسلامية ذات توجهات ديمقراطية (بازركان مثلاً) إلى تلاشي صوت "الإسلام" الليبرالي في طهران؛ بل إنها في واقع الأمر أشرت قدوم جيل جديد يتمتع بشرعية أكبر من تلك التي تميز بها جيل بازركان؛ وذلك لأن كثيراً من أبنائه كان قد شارك في الثورة الإيرانية، وفقد بعضهم حياته في الحرب، وعانوا مصاعب حقبة ما بعد الثورة ومشاقها، وأسهموا في توطيد دعائم النظام الإسلامي الوليد. وثمة أسماء كثيرة ترد إلى الذهن، ولكنني هنا سأسلط الضوء على محمد مجتهد شبستري، وعبدالكريم سروش، وسعيد حجّاريان.

تكمن أهمية انتقائي لهؤلاء في أن الأول رجل دين قرر التصدي لتحديات زمانه؛ بينما يقف سروش في منطقة وسطى، فهو ليس رجل دين بل مفكراً ذا توجهات إسلامية يشغل

موقعاً مركزياً في النقاشات الحافلة بالخلافات حول سلطة المؤسسة الدينية في الحياة العامة الإيرانية في حقبة ما بعد الثورة. أما حجّاريان، الأصغر سناً، فهو ناشط سياسي، وأحد العناصر الفاعلة في إشعال فتيل الثورة، وفي مراكز صنع القرار.

ويؤمن اللاعبون الثلاثة جميعاً أن عليهم الوقوف بوجه تحديات التحديث والعولمة؛ وهم على هذا المضمار واجهوا خصوماً من ثلاثة أنواع. فقد تمثل الأول في أولئك الذين أضفوا القدسية على التيارات والمناهج التقليدية برمتها، داعين إلى الامتثال لها من دون اعتراض أو انتقاد، أو حتى من دون إعادة النظر فيها. ويأتي في المرتبة الثانية على قائمة الخصوم مسلمون أحالوا الدين الإسلامي إلى أيديولوجيا تدعو إلى الثورة والإرهاب. ومن بعدهم يطل برؤوسهم ثالثاً أولئك الذين يرون أن على المسلمين أن يذعنوا تماماً لمطالب العالم المعولم، وأن يتبنوا اشتراطات الرأسمالية واقتصاد السوق الحرة. ومن ثم، لعل من الممكن توصيف هؤلاء الخصوم بالتقليديين، والإسلامويين، والحداثيين، على التعاقب. وعلى كل حال، فإن اللاعبين الثلاثة موضوع البحث فيما يأتي يقترحون أنموذجاً متجدداً للدين الإسلامي من شأنه التوفيق بشكل حاسم ما بين مبادئ الإسلام ومتطلبات العصرنة.

محمد مجتهد شبستري

شبستري رجل دين يتولى التدريس في قسم علوم الدين بجامعة طهران؛ وقد قطع شوطاً طويلاً من حياته المهنية، من حيث هو إيراني ذو توجهات إسلامية، في السعي لإحياء تعاليم الإسلام ومبادئه. ويتحدر محمد مجتهد شبستري من عائلة دينية بارزة في مدينة تبريز التي ولد فيها عام 1936. أمضى وقتاً طويلاً في دراسة العلوم الدينية في قم، وكذلك الفلسفة في عدد من الجامعات الحديثة. وفي عام 1970 أصبح مديراً للمركز الإسلامي في هامبورج بألمانيا، حيث درس اللغتين الألمانية والإنجليزية، وانغمس في الوقت نفسه في سبر أغوار العلوم اللاهوتية المسيحية. وعاد إلى إيران عام 1979، ليقرر بعد الخوض في عالم السياسة لمدة وجيزة، العمل باحثاً ومفكراً على صعيد الحياة العامة، حتى تحول في الوقت الحاضر إلى أحد الأصوات البارزة المعارضة للأنموذج "الرسمي للإسلام" الذي اكتسب قوة كبيرة اليوم، ودانت له الهيمنة في إيران ما بعد الثورة.

يرى شبستري أن لا وجود لفهم واحد أو نص واحد لأي دين من الأديان. وبحسب ما يذكر في مقدمة كتابه الموسوم **نقدى بر قرائت رسمى از دين: بحرانها، چالشها، راه حلها** (نقد القراءة الرسمية للدين: الأزمة، التحدي، الحلول)، فإن «أي أطروحة دينية لا بد من أن ترقى في الواقع إلى قراءة جديدة لهذا النص الديني أو ذاك؛ ومن المؤكد أن هذا الأخير يمكن أن يفهم ويؤول بطرق شتى» (Shabestari 1381/2002, 7).

ويضم أول أجزاء كتابه هذا ثلاثة مقالات تعالج قضايا الدين والتطور، والفهم العقلي للدين، والفهم الرسمي له. وهو يستهل أول هذه المقالات بعبارة مثيرة للجدل، إذ يقول إن «الفهم الرسمي للدين في مجتمعنا يمر في أزمة» (8)؛ وهو يشخص سببين اثنين يقفان وراء هذه الأزمة. الأول هو «الموقف الخاطئ غير المنطقي القائل بأن الإسلام، من حيث هو ديانة، يمثل نظاماً سياسياً واقتصادياً وقانونياً شاملاً يستند إلى الفقه والتشريع؛ وبأن هذا النظام صالح للتطبيق في كل الأزمنة والعصور؛ وبأنه يفرض على المسلمين العيش وفقاً له بكل مناحي حياتهم، وفي كل الأوقات. والثاني هو التأكيد على زعم مفاده أن ليس للحكومة من مهام سوى تطبيق شعائر الإسلام وتعاليمه» (11).

وبدلاً من ذلك، فإن شبستري يدعو المسلمين إلى فهم حقيقة حياتهم وواقعها في مواجهة الحداثة. ويمكن إيجاز السمات الرئيسية لهذه الأخيرة، وفق رؤيته لها، كالآتي: إن إرادة الإنسان وقدرته على الاختيار تشكلان الأساس لكل شيء؛ وإن الغلبة قد دانت للعلوم التجريبية والاجتماعية؛ وإن الصناعة هي التي تحدد طبيعة أنماط الإنتاج؛ وإن التخطيط بات يتم لآجال طويلة؛ وإن الخطابات الرئيسية تنطوي على تعددية الأفكار والمشاركة الكونية؛ وإن الأحكام والأنظمة الموضوعية باتت تفعل فعلها؛ وإن الدولة تأخذ على عاتقها مهمة إدارة القواعد والمبادئ العلمية؛ وإن هناك فهماً جديداً للعدالة؛ وإن ثمة تساوقاً ما بين الدين والتطور؛ وأخيراً، وخلافاً للمناهج التقليدية، فإن النتائج لا يمكن التنبؤ بها على الإطلاق (15-18).

وفي صميم هذه العملية المعقدة يكمن مبدأ الحرية؛ وهو لـذلك يمثـل جـوهر نظريـة شبستري الثيولوجية. فهو يؤمن بأن الحرية تحديداً هي التي تتيح عقد نقاشات منطقية بـين "التقليد" و"المعاصرة". ولكي يفهم أي منا المنطق الذاتي الباطن الذي يقـف وراء أفكـار شبستري، فإن عليه أن يمعن النظر في فهمـه للحريـة. فكيـف ينبغـي تعريـف هـذا المبـدأ وتفهمه؟ هنا يبدو أن الحرية في نظره تعنـي الكـشف عـن الـذات الحـرة المـستقلة بنفـسها والتعبير عنها. لذا يتعين على المرء أن يتمتع بثلاثة أنماط من الحرية: الأول هو التحـرر مـن جميع القوى والقيود، الذاتية والخارجية، التي يمكن أن تعـوق طريقـه نحـو ممارسـة حـق الاختيار. والثاني هو الذي ينطبق على الميدان الذي يمكن للفرد أن يكشف فيه عن حقه في الاختيار، أي امتلاكه حرية ولوج "ميدان التصرف الفعلي". وثالث هذه الأنماط وآخرهـا هو الحرية التي تتيح «للفرد الحفاظ على الهـدف الـذي وضـعه لنفـسه، والـذي لا يتعـدى صون حريته في الفعل» (27).

وقد يرى البعض أن هذه الفوارق تتسم بـالتكرار والحـشو؛ ولكنهـا في واقـع الحـال طريقة أخرى للقول بأن الحرية هي الغاية وهي الوسيلة في آن معـاً، وبأنهـا تـشكل المنطـق ذاته الذي يبرر وجود الحياة البشرية على الأرض: «إن حقيقة كوننا بـشراً هـي أن "نكـون أحراراً دوماً"؛ ولكي نعيش بشراً يعني أن نعيش بحرية. والكائن الإنـساني يمثـل جـوهر الحرية والصيغة ذاتها التي تتجلى بهـا» (Shabestari 1378/2000, 33). وبهـذا التعريـف دون غيره، فإن شبستري إنما يحتضن العنصر الأشد أهميـة مـن عنـاصر الحداثـة والعولمـة؛ وذاك هو حرية الذات واستقلاليتها.

ولكي يظهر شبستري مركزية مبدأ الحرية، ينتقل من ثـم إلى تقـصي العلاقـة مـا بـين الحرية والإيمان؛ سواء في سياق قراءة أي نـص دينـي أو فكـر سياسي يرتكـز إلى العقيـدة الدينية. وتنبع أهمية هذه العلاقة في تقديره من أن الإيمان هو جـوهر الـدين؛ ولـن تـصبح التقوى ذات معنى إلا في إطار ما يسميه "التجربة الدينية"، التـي تختلـف كـما يراهـا عـن التحرك الجمعي، أو حتى عن حركة الإحياء الديني. وهو يشير إلى هاتين الظاهرتين باسـم

«الحركات السياسية ذات الصبغة الدينية» (122–124). والأديان عادة تكشف عن نفسها إما بصيغة إيمان وإما على هيئة معتقدات وطقوس شعائرية.

ووفق شبستري، فما من شيء غير الإيمان يستشعر به الإنسان حضور الخالق؛ وما المعتقدات والطقوس إلا عوامل مساعدة تيسّر عليه تحسس هذا الحضور: «الدين يعني الحضور الإلهي، [في حين أن] المعتقدات والشعائر ومبادئ الأخلاق والتعاليم الدينية، ليست إلا عوامل مساعدة لهذا الحضور؛ وتظل قيمتها مرهونة بالدور الذي تلعبه في تيسير تحققه» (Shabestari 1381/2002, 334). ولا يتحقق التجلي النهائي لهذا الحضور إلا عندما يبذل الإنسان – من خلال الإيمان – حياته في سبيل الله، ويتحرر من القيود الأرضية الأربعة، وهي: «سجون التاريخ والمجتمع واللغة والجسد»؛ وهي التجربة التي تجد أفضل تصوير لها، طبقاً لشبستري، في الإنجيل (Matthew 10:39) الذي جاء فيه أن المرء إذا ما أضاع نفسه فسوف يجد الله [ومن أضاع حياته من أجلي يجدها] (Shabestari 1378/2000, 38). والإيمان من أحد أوجهه خيار واعٍ، ويظل كذلك مادام في حوار منطقي متواصل مع الخبرات والتجارب الإنسانية الأخرى. وعلى صعيد الوجدان الديني، لا يمكن تحقق جهد واعٍ باتجاه التقدم في غياب «نقد جدي من جانب المجتمع للدين، ولأساليب التقوى والتقاليد السائدة»، شريطة ألا تكون هناك قيود أو "أضواء حمر" على طريق النقد للمراجعة وإعادة النظر (Shabestari 1377/1998, 202–203).

إن التصدي لأي نص سماوي أو تقليد ديني، كإيجاد تآلف مع الخالق، إنما يقع في إطار التجارب الإنسانية. وهنا يعرض علينا شبستري المنطق الذي يسند به حجته: فأي فكر ديني لا تتشكل معالمه إلا بفعل عوامل ثلاثة؛ وهذه بدورها تتصل بكيفية "اختبار" أنفسنا أولاً، والعالم ثانياً، وفهم واختبار الوحي الإلهي ثالثاً؛ إذ «لا يمكن للمسلم، أي مسلم، أن يتفهم الوحي الإلهي ويختبره، إلا إذا استعان بفهمه لنفسه والعالم واختبارهما. ولن يمكن تفريغ أي فكر ديني في صيغة محددة إلا بتحقق مزيج من هذه العوامل» (Shabestari 1381/2002, 161). وليس بوسع امرئ أن يدعي فهم القصد الحقيقي لأي

نص كان، وذلك لأنه يقرأ النص دائماً تحت حجة وذريعة محددتين. وبمعنى آخر، فإن أي تفسير ديني يمثل ظاهرة بشرية؛ فلا يمكن بالتالي تقديمه على أنه نص إلهي أو مقدس. وهذا بطبيعة الحال يتعارض والمقاربة التقليدية التي تزعم لنفسها المعرفة المطلقة بحقيقة التعاليم والأوامر الدينية؛ كما أنه يمهد الطريق أمام التعددية الدينية، وأمام شيوع ظواهر التعددية والتسامح على الصعُد الثقافية والاجتماعية والقانونية والسياسية.

ويعود شبستري مرة أخرى إلى موضوع العلاقة بين الحرية والدين. فالحرية، في اعتقاده، عنصر متأصل من عناصر الدين؛ الأمر الذي يفسر الحقيقة المتمثلة في أن تاريخ أي دين من الأديان يكشف عن ضروب متنوعة من التفسيرات والتأويلات الدينية. وهكذا، وبكلمة أوضح، لا ينبغي أن يكون هناك تأويل منفرد للدين. ذلك أن «الحرية الدينية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالدين نفسه، ولا تعني أن للشخص حرية اختيار دين بعينه. فالدين ينبغي أن يكون حراً؛ في حين أن الحرية الشخصية في اختيار دين ما إنما هي حق اجتماعي يشكل ركناً من أركان "حقوق الإنسان"» (335).

فإن كانت الحرية هي خلاصة ظرف أو واقع إنسانيين، وإن كان النص مرهوناً دائماً ببيئته وسياقه، وإن كان مضمون النص يخضع لفهم من يختبر الدين، فما وظيفة النص إذاً؟ هنا يؤمن شبستري، شأنه شأن "أشقائه" في الدين، سواء كانوا محافظين أو ليبراليين أو راديكاليين، بأن القيم والمُثُل تأتي من الخالق، وتجد انعكاسها في النص؛ والإنسان أعجز من أن يؤسس قيماً أو ينشئها. وسواء تعلق الأمر بالوحي الإلهي، أو بسنن النبي وآل بيته، فإن دور النص الرئيسي هو إطلاق هذه القيم والمُثُل وترسيخها؛ وعلى رجل الدين أن يميز ما بينها وبين ما يتعارض معها، ويقيم حداً فاصلاً بين الاثنين. وعلى سبيل المثال، فمتى ما تعلق الأمر بالحكم، فإن القرآن معني ليس بشكل الحكومة، بل بالهدف النهائي الذي تضعه نصب أعينها. والاقتباس الآتي يضع أمامنا بشكل واضح ما يأمل شبستري للدين أن يحققه:

> ليس هناك في القرآن ما يقرر على نحو قاطع أنماط أنظمة الحكم؛ ولكن التركيز منصب على عدالة الحكومة ونزاهتها. ويبدو أن القرآن يضع مسألة تحديد أساليب الحكم

وأشكاله في مرتبة أدنى قياساً على الوحي الإلهي والدين. فهذه الأساليب والأشكال قد اختلفت على امتداد التاريخ ما بين شتى الأقوام والمجتمعات. وثمة قيمة مبدئية واحدة يجب أن تظل ثابتة ولا تتغير بسبب ما يطرأ على المجتمعات من تغير؛ وتلك هي: أن الحكّام ينبغي أن يعملوا وفقاً لمقتضيات العدالة؛ والقرآن يشدد على هذا المبدأ. (Shabestari 1377/1998, 60).

ويمضي شبستري إلى القول بأن الأمة، في حال أقرت بأن مبادئ العدالة ستحظى بالرعاية الفضلى من جانب حكومة منتخبة، فإن إقامة نظام انتخابي تشاوري عندئذ لن تكون عملاً عقلانياً فحسب، بل هي واجب ديني أيضاً (60). والمجالات الدنيوية، بما في ذلك الأشكال التي قد تتخذها الدولة أو التيارات الدينية، لها جذورها الممتدة داخل العقل البشري والثقافات والتقاليد الإنسانية. والله نفسه يقرّ بهذا، نظراً إلى أنه قد «أجاز للعالم أن يظل على حاله (بالمعنى الدنيوي لهذا المصطلح)، وبالتالي فقد قضى بأن يبقى العالم عالماً» (67).

ولكن ماذا عن أولئك الذين يزعمون باكتمال الأديان وشموليتها، بما يعني أنها توفر الحلول لكل الأوضاع والظروف المستجدة؟ بحسب شبستري، فإن «كمال الدين يعني أن كل ما أنزله الله على الإنسان قد جاء بأكمل أشكاله وأتمها، وأن النبي قد بلّغه على هذا النحو... ولكن هذا لا يعني أنه قد غطى كل أوجه الوجود الدنيوي ومناحيه. ومن المؤكد أنه لا يعني أن ما ينزله الله يجب أن يحل بديلاً عن التقانة، والعلوم، والفكر الإنساني. وتفكير كهذا يعرض الدين نفسه والقيّمين عليه للخطر» (254-255). ورداً على سؤال آخر حول السبيل إلى تيقن المرء من غلبة "النسخة" التي يعرضها شبستري للتجربة الدينية، يعلّق شبستري أملاً كبيراً على ما يسميه «ديمومة وظيفة الاجتهاد» في ميادين المعرفة قاطبة، بما فيها «التقانة، وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا)»، شريطة اقتران الاجتهاد بآخر «وأحدث ما توصلت إليه المعارف والعلوم الإنسانية من نتائج» (93).

ومع أنه بات واضحاً أن الرؤية التي استنبطها شبستري للدين تتميز بطابع ديمقراطي أقوى مما تتميز به "النسخة" السائدة في إيران، فإن صدر السلطات الإيرانية فيما

يبدو مايزال واسعاً حياله، ومن ثم فهو أقل عرضة للخطر مقارنة بغيره من "الأصوات" الإسلامية المعبّرة عن مواقف الجيل الرابع. أضف إلى ذلك، أن نظريته تبدو وكأنها توحي بأن الفقيه، متى ما كان خبيراً بشؤون الحكم الدنيوية وقادراً على ضمان دعم المحكومين له، فإن بإمكانه المشاركة في إدارة أي مؤسسة من مؤسسات السلطة.

ولكن من الواضح أيضاً أن عبدالكريم سروش، على سبيل المثال لا الحصر، لا يشاطره هذا الرأي؛ فهو كما يبدو قد عزم على مواصلة السير على خطى شريعتي في الوقوف بوجه ذلك الدين الذي لا يتخذ غير المؤسسة الدينية ورموزها ركيزة له.

عبدالكريم سروش

يعتبر حسين حاج فرج دباغ، المعروف باسم عبدالكريم سروش، الاسم الأبرز في الخطاب الإسلامي في إيران. ولد في طهران في 16 كانون الأول/ ديسمبر 1945. وإذا صادف أن يتوافق هذا اليوم ومولد الشاعر جلال الدين الرومي، المتصوف الإسلامي الأكبر، ومع ذكرى عاشوراء، اليوم الذي استشهد فيه الإمام الحسين وآل بيته، فإن سروش -في واقع الحال- يكن تقديراً وإجلالاً كبيرين لكلا هذين الرمزين. تلقّى سروش تعليمه المبكر في المدرسة العلوية الثانوية، التي عمل مدرساً فيها لاحقاً. وحصل على درجة البكالوريوس في الصيدلة من جامعة طهران، قبل أن يغادرها إلى لندن للتخصص في الكيمياء التحليلية، إلى جانب علم الفلسفة. وقد اجتذب اهتمامه بشكل خاص الفيلسوف الإيراني الملا صدرا، آخر أعظم فلاسفة القرن السابع عشر الإسلاميين، حتى إنه اتخذه موضوعاً لأول كتبه.

لم أكن أعرف عن سروش شيئاً حتى قرأت كتابه ذاك عام 1977؛ وفيه يكشف عن اهتمامه الشديد بالفلسفة، وعن ملكة عظيمة في الأدب والشعر الصوفي الفارسي. أما على الصعيد السياسي فقد كان في مقتبل عمره واحداً من أتباع خميني الأوفياء. ويقول في هذا الخصوص: «لقد تعرفت على خميني قبل معرفتي بشريعتي، وذلك عندما كنت طالباً في المدرسة الثانوية... وعند اعتقاله» (Soroush 1376/1997, xxviii). وهو بهذا يشير إلى

عام 1962، عندما دخل خميني في أول مواجهة حاسمة له مع نظام الشاه. بل إن سروش ذهب لزيارته حين أطلق سراحه بعد عام على اعتقاله. وفي وقت لاحق، بات يشعر أن صلته به ازدادت وثوقاً، فيقول: «بعد بضع سنوات، وكنت طالباً في الجامعة، قرأت أطروحته التي كتبها سراً عن الحكومة الإسلامية، فصرت واحداً من مقلديه» (xxix). ومع أنه كان قد أقرّ بهذا عام 1992، إلا أنه كان بحلول عام 1997 يمر بحالة تحول، وهو ما يعنيني هنا. ففي هذا العام انقلب سروش على المفهوم الفقهي للدولة الإسلامية، سواء على صعيد النظرية أو التطبيق.

وفي واقع الأمر، فإن حياة سروش قد شهدت مرحلتين متميزتين. ففي الأولى، وابتداءً بأيام التلمذة وحتى مطلع تسعينيات القرن الماضي، كانت فكرة الإحياء الإسلامي والحفاظ على العقيدة الإسلامية هي كل ما يشغل بال سروش؛ وقد رأى في خميني الأنموذج الأفضل الذي يمكن أن يوحد بين «الفلسفة، والعرفان، والفقه». وربما يفسر هذا تعاونه الوثيق مع النظام الإسلامي، ودفاعه عن الإسلام في مواجهته مع الماركسية. فكرس معظم مؤلفاته المبكرة لدحض نظرية المادية الديالكتيكية وتفنيدها؛ بل خاض على شاشة التلفزة جولات نقاش حامية مع إحسان طبري (1917-1989)، منظّر حزب توده، ومع فرّخ نكهدار، أحد قادة منظمة فدائيي خلق الماركسية. وفي كتاب لسروش نشر عام 1980، يصف الماركسية بأنها «الأيديولوجية الشيطانية» (Soroush 1375/1996a, especially 39-70).

ومع ذلك، فقد آن لسروش أن يغير مواقفه بعد أن أخفق النظام الإسلامي في خلق مجتمع حر أخلاقي؛ فأقام بدلاً من ذلك ديكتاتورية دينية. بل إنه بات يُتهم شخصياً بتبني مواقف وأفكار مدنّسة. وقد انطلقت شرارة التغيير في أيار/ مايو 1988 مع نشر مقالاته التي جاءت تحت عنوان «قبض وبسط الشريعة» على صفحات مجلة كيهان فرهنگي التي تتمتع بدعم حكومي؛ وهي المقالات التي جمعها لاحقاً في عمله الضخم الذي أصدره تحت العنوان نفسه. غير أن المؤسسة الدينية لم تطق صبراً حيال مضامين هذه المقالات؛ فكان على مناصري سروش العاملين في المجلة التخلي عنها. ولم يمض سوى وقت قصير

حتى أصدروا مجلة جديدة باسم كيان ليجعلوا منها منبراً يطل منه سروش، المدافع عن الحرية، بفكره الجديد.

وهنا لم يكتفِ سروش بمواصلة توجيه انتقاداته للأنموذج التقليدي للدين الإسلامي، بل إنه أطلق أيضاً حملة دفاع عن «الحكومة الدينية الديمقراطية» (Soroush 1375/1996b, 273–283). وهو بهذا المفهوم يعني بناء مجتمع يتم فيه إنفاذ المبادئ الدينية والديمقراطية بانسجام وتساوق. فهذا مجتمع تبرز الحاجة فيه إلى الدين بقصد «هداية الناس وإرشادهم، وليحكم بينهم في حالات الصراع»؛ وهو يتكل -أي المجتمع- على الأفكار والمبادئ الديمقراطية؛ إذ «يمتزج فيه الفهم الاجتماعي للدين مع النزعة العقلانية، بقصد بلوغ رضا الناس واقتناعهم» (281). ويؤمن سروش بأنه ما من تناقض بين الاثنين؛ لأن كلاً منهما يمثل قيمة كونية؛ فالوحي الإلهي لا يمكن أن يكون محدوداً وخاصاً؛ والديمقراطية لا تتخذ صبغة دينية أو أخرى غير دينية (Soroush 1382/2003, 1–5).

وبينما أولى شبستري اهتمامه بقضية الحرية، فإن عبدالكريم سروش يتعامل مع كل أوجه العالم الدنيوي المعاصر ومناحيه. وعلى الرغم من أن مؤلفاته وخطبه الكثيرة قد تناولت سلسلة متنوعة من القضايا، إلا أنني سأركز على السؤال الآتي الذي يفرض نفسه مرة بعد أخرى على أعماله: كيف يمكن لدولة بنيت على أساس ديني التعاطي مع العلمانية؟

لا بد من القول ابتداءً إنه خلافاً لغيره من أبرز قادة الحركة الإسلامية الذين تركزت نشاطاتهم في ميدان واحد بعينه (كبازركان الذي اتخذ من العلوم ميداناً لتخصصه؛ و"خميني النخبوي"، رجل الفلسفة والعرفان) فإن سروش تبنى مقاربة متعددة الاختصاصات والفروع حيال الإسلام وموقعه في المجال العام. فمقاربة كهذه، في تقدير سروش، تجعل من الممكن على المسلمين العيش في عالم تعددي؛ نظراً إلى أن «مسيرة العلمانية ترقى إلى مستوى مشروع منسّق يستهدف ترسيخ أسس فكر لا ديني؛ وعلى الرغم من أن العلمانية ليست دينية في جوهرها، فإنها ليست مناهضة للدين» (Soroush 1372/1993 13). وهو يرى أن العلمانية أينما فرضت هيمنتها، فإن الاهتمام سيتركز حتماً

على مفاهيم ونزعات من قبيل الحقوق، والإدارة العلمية، والعقلانية، والتقدم الإنساني، والكسب الدنيوي. ومثلما حدث في الغرب، فإن هذا العالم قد بدأ بمدخل تعريفي لطبيعة الأشياء؛ وانتقل محور النقاش فيما بعد من التجليات الإلهية إلى الطبيعة والحقوق الطبيعية (11). ويمكن لذوي العقلية الدينية العيش في عالم كهذا، لأن أياً من هذه الخصائص لا يتعارض والوحي الإلهي.

ومع هذا، فإن سروش يسارع إلى التوضيح بأن المشكلات يمكن أن تنشأ متى ما امتزجت العلمانية بالليبرالية: «إن أي مجتمع ديني مقيد بعقيدة ما لن يمكنه من الناحية المنطقية التوصل إلى تفاهم مع مبادئ الليبرالية أو اشتقاقاتها. فالأجوبة عن كثير من الأسئلة التي تثار في بيئة ليبرالية تُستمد من خلال البحث والتجريب؛ أما بالنسبة للمجتمع الديني فإن الأجوبة معروفة سلفاً» (Soroush1377/1998, 146). ويشرع سروش من ثم في تبيان كيف يمكن للمسلمين التكيف مع متطلبات العلمنة واستحقاقاتها.

وفي هذا الشأن يرى سروش الجمع بين ثلاثة حلول رئيسية: أولها نظريته المثيرة للجدل التي تدور حول «قبض المعرفة الدينية وبسطها». ويقترح دراسة العلوم الحديثة، الطبيعية منها والاجتماعية، بغية التحقق تجريبياً من الأسس والمبادئ التي يقوم عليها الدين، بدلاً من السير وراء الدراسات والعلوم التقليدية، كعلم الأنساب (علم الرجال) مثلاً؛ وذلك لأن العلوم التقليدية فقدت صلتها بهذا الخصوص. وفي عام 1991، عندما كانت نظرية "قبض وبسط الشريعة" هي التي تحدد معالم الجدل الدائر بين المفكرين الإسلاميين في إيران، أوجز لي سروش غايته منها كما يأتي: «أراد دعاة حركة الإحياء قبلي عقد مصالحة ما بين التراث والتغيير، بهذه الطريقة أو تلك... أما أنا فأزعم أننا كي نحسم مشكلة العلاقة بين التقاليد الموروثة والتغيير ينبغي علينا أن نفصل ما بين الدين وفهم الدين، فالدين ثابت أما فهمه فهو الذي يتغير. وفي واقع الأمر يتعين علينا أن نؤسس لتواصل وتفاعل دائمين ما بين فهم الدين والفروع الأخرى للمعارف والعلوم الإنسانية، كعلم الاجتماع وعلم الإنسان والفلسفة والتاريخ وما شابه ذلك» (نقلاً عن: Rajaee 1993b, 114).[5] لذا، ففي نقاش مع مجموعة

مـن طلبـة الحـوزات العلميـة، اعتـبر سروش أن أطروحتـه تنتسـب إلى علـم المعرفـة (إبستمولوجيا) وعلم اللاهوت (ثيولوجيا)، وأنها قابلة للتطبيق في ميـداني «علـم الأصـول والتفسير» (Soroush 1370/1991a, 7).

إن جوهر ما يريد عبدالكريم سروش قوله إن «الـدين كامـل ومطلـق، بينـما فهـم الدين ليس كذلك». وفيما يتعلق بالأول، فهو يعني أن «الله قد كشف عن كل مـا اعتـبره ضرورياً وحتمياً؛ وبهذا المعنى فالدين لا عيب فيه». أمـا عـن فهـم الـدين فـإن سروش يقصد أن «ما يكتسبه المرء من الآيات [القرآن] والـسنن [سـير النبـي وآل بيتـه]، ومـن العلـوم والمعـارف بطبيعـة الحـال، يمثـل "ذلـك الفهـم" القـائم عـلى علـم المـنهج (الميثودولوجيا)» (7). أضف إلى ذلك أن المعرفة الدينية «هي من صنع الجنس البـشري، الذي صنع علوم الفلسفة والطب وعلم النفس وغيرها من صنوف المعارف الإنـسانية. والله خلق الطبيعة؛ فالعلوم الطبيعية بصنفيها نتاج جهد إنساني. والدين منـزّل مـن الله، أما الدراسات والعلوم الدينية وفهمها فتشكل جميعاً ظـاهرة مـن صـنع الإنـسان» (8). وعلى رغم ما تبدو عليه هذه الفرضية من بساطة في ظاهرهـا، إلا أن لهـا دلالات بعيـدة الأثر؛ ولعل اثنتين منها جديرة بالذكر هنا.

الدلالة الأولى هي أن هذه الفرضية تسمح بالتعددية. فإن كان فهم هـذا الإنـسان أو ذاك للدين دنيوياً زائلاً، فهو إذاً يتساوى من حيث شرعيته وصلاحه مـع فهـم أي إنـسان آخر؛ ومن هنا فإن تعددية التفاسير ستصبح أمراً محتوماً؛ ما يفتح الباب أمام "الدمقرطـة" والتعددية السياسية. وهذا ينطوي على أهمية بالغة بالنسبة لحالـة إيـران، حيـث ماانفكـت المؤسسة الدينية تزعم أن الفهم الذي خرجت به هي للدين فهم مقدس وصحيح حـصراً؛ ومادام مجرى الفكر الرسمي السائد يقضي بأنه لا أحد غـير الفقيـه الـديني يمـسك بزمـام الحكم، فإن طاعة النخبة الحاكمة تصبح واجباً دينياً وقانونياً. أما الدلالة الثانية فـتكمن في أنه ما من جماعة بعينها يمكنها -أو يجب عليها- المطالبة بسلطات استثنائية خاصـة؛ وهـذا استدلال يمكن أن يتهدد أي نظام حكم ديني بالخطر.

وعلى كل حال، فإن التفريق بين ما يتغير وما لا يتغير من أبعاد الدين ليس مفهوماً جديداً بالنسبة لعامة المسلمين. وعلى سبيل المثال، فإن محمد عبده، وهو المفكر والمصلح المصري (المتوفى عام 1905)، سبق له أن أثار هذه الفكرة؛ غير أن ما يميز فرضية سروش هو تخليه عن المواقف التبريرية أو الدفاعية السابقة، وسعيه بدلاً من ذلك لإمعان التفكير بصورة فاعلة من جديد في مفهومي الإسلام والحداثة كليهما، وتبني رؤية نقدية وإبداعية حيالها. فصار يدعو أبناء جلدته من المسلمين إلى إجراء مراجعة شاملة وكاملة لما يحملونه من مفاهيم عن العلمانية والإسلام. فكل منهما يمثل معياراً معقداً، ومن الخطأ افتراض عدم إمكانية التأمل فيهما أو تحديثهما مجدداً. وهو يرى أن ثمة طرقاً عدة يمكن من خلالها فهم كل منهما، وأن أي تفسير كان، سواء للإسلام أو للعالم المعاصر، إنما هو رؤية خاصة بأولئك الذين يخرجون به ليس أكثر. وهذا الرأي يمثل بالتأكيد تخريجاً ينتمي إلى فكر ما بعد الحداثة.

وثمة فرضية أخرى لسروش ترتبط بفهمه لطبيعة الدين. فعلى امتداد العقود المنصرمة، هيمن تيار فكري قوي على أذهان المسلمين ونقاشاتهم، يزعم أن الإسلام إنما هو أيديولوجيا شمولية الطابع. فوقف سروش معارضاً لهذا الزعم، قائلاً إن الدين أعظم بكثير من أي نظام أيديولوجي؛ مشبهاً إياه بالمحيط، والأيديولوجيا بحوض ماء محدود الحجم. والأديان إنما هي رموز خفية للحقيقة، ليست قابلة للتطبيق في حقبة تاريخية محددة بعينها، وتنطوي على معانٍ باطنة، وتعد بمنزلة معايير مرجعية. وبكلمة موجزة، فإن «الأديان ليست بيانات إعلان نيات، أو دلائل إرشادية عملية، أو خططاً "لهندسة" البنى الاجتماعية، أو أنظمة حمية خاصة؛ وإنما هي بالأحرى أشبه بالمياه التي تتدفق عبر الأنهار والممرات المائية، من دون أن تكون مقصورة عليها» (Soroush 1375/1996b, 130).

والأديان يمكن تحويلها إلى أيديولوجيات، وإن كان هذا ينطوي على المخاطرة بتعريض الدين نفسه للخطر. وأي "دين أيديولوجي" من هذا النوع ربما يساعد المرء على كسب معركة، ولكنه قطعاً سيجعله يخسر الحرب. فالجنس البشري يمكن أن يزدهر في ظل

الإحساس بالخشية من الله الذي يولّده الدين، ولكن ليس في أجواء "الكفاح والنضال" التي تخلقها الأيديولوجيات (155). وبالنسبة لسروش، وبخاصة إبّان المرحلة الثانية من حياته الفكرية، فإن العنصر المهم من عناصر الدين هو مركزية مبادئ الفضيلة والأخلاق فيه؛ وهو ما أصبح محور مشروعه الجديد.

وبعد بضع سنوات أمضاها سروش في إلقاء المحاضرات في أوربا وأمريكا، دشن حضوره في مسرح الحياة العامة بسلسلة من الأحاديث حول المجتمع الديني والمجتمع الأخلاقي. وفي إحدى هذه المناسبات تناول في حديثه التساؤل «عما إذا كان المجتمع الديني يمكن أن يكون مجتمعاً أخلاقياً في الوقت عينه» (Soroush 1383/2004b, 1). ولعل السبب الذي يجعل هذا السؤال مهماً هو إمكانية وجود مجتمع دونما دين، ولكن ليس لمجتمع أن تقوم له قائمة من دون قيم أخلاقية. وعلى سبيل المثال، فإنه «حتى أكثر المجتمعات ليبرالية، حيث العلمانية هي المقوم الرئيسي فيه، لا بد من أن يرتكز إلى مبدأ أخلاقي يجوز لي تسميته هنا بمبدأ التسامح» (1). ويمضي سروش إلى القول بأن "مبادئ الفضيلة والأخلاق" هي التي تجعل منا بشراً، وتميزنا عن الأجناس الأخرى؛ نظراً إلى أن «الحيوانات لا تحدد أولوياتها استناداً إلى المزايا الأخلاقية» (2). بل إن ممارسات الورع والتقوى ينبغي أن تُبنى على مبادئ الفضيلة والأخلاق؛ بمعنى أن تكون "أكثر أخلاقية" من الكفر والإلحاد، شريطة ألا تنتقص التعاليم الدينية من هذه المبادئ (2). فلماذا يغدو هذا التمييز ضرورياً؟

طبقاً لسروش، فإن ثمة حالات قد تفرض وجودها بشكل طاغٍ، وقد تخلو فيها الشعائر والطقوس الدينية والأحكام الشرعية من مظاهرها الأدبية والأخلاقية؛ وذلك نظراً إلى أن «الفقه والاجتهاد وحدهما لا يكفلان تحقق التقوى والمبادئ الأخلاقية» (3). وهو بهذا يشير بصورة غير مباشرة إلى عادات وأعراف فرضت هيمنتها في إيران، ملوحاً إلى ضرورة «إعادة بناء المجتمع الإيراني المعاصر وتطهيره أخلاقياً». وأبدى في الوقت نفسه تذمره من أن النقاشات الدائرة حول التيارات "العقلانية، والتقليدية، والحداثية" قد ألفت

"ستاراً على قضايا أشد أهمية" تتعلق بالمبادئ الأخلاقية. فهذه «المبادئ تحظى بأولوية عقلية على الدين والتدين والتقوى؛ وذلك لأننا نبني نظامنا القيمي قبل أن نخوض معترك الحياة الدينية أو أي نشاط آخر... ونحن ليس من حقنا، مثلما ليس من واجبنا، أن نعبد إلهاً مجرداً من الأخلاق» (Soroush 1383/2004a, 1). وهو حتى يشبّه الأخلاق بالهواء الذي نتنشقه، وبالماء الذي نشربه، فمن دونهما يصبح العيش مستحيلاً. وقد آن الأوان، في تقديره، لإقامة نظام يقضي على المظاهر والممارسات غير الأخلاقية، بما في ذلك الحكم الاستبدادي، وانتهاكات حقوق الإنسان، وانعدام الحرية، والتعصب.

ويعتقد سروش أن السبب الذي يقف وراء شيوع ممارسات كهذه في إيران هو أن الشعب لم يعد يعدّها مشينة أو مرفوضة؛ لذلك، فعندما «تغلق الصحف، ويفقد العاملون فيها مصدر رزقهم، فإن المجتمع لم يعد يشعر أن شيئاً مشيناً قد وقع» (2). وقصارى القول، فإن مبادئ الدين والأخلاق، بالنسبة إليه، قد تداخلت فيما بينها إلى حد أن «فصل الأخلاق عن الدين، سيفقده صفته من حيث هو دين» (Soroush 1382/2003, 4).

ويطرح سروش فرضية ثالثة يصفها هو بمقاربة "الانتقاء"، ويمكن اتخاذها استراتيجية تستهدف بناء مجتمع وأنموذج ديني متجددين لمعتنقي الدين الإسلامي في الوقت الحاضر. فالمسلمون ينبغي عليهم امتلاك الجرأة لانتقاء الحقيقة، سواء من عقيدتهم نفسها أو من ديانات الآخرين. وهكذا، وفي إطار هذه المقاربة، يرى سروش أن على المسلم أن ينتقي الحقيقة أينما يجدها، سواء أكان ذلك في الغرب، أم لدى أبناء ديانته، أم في أي معتقد آخر: «إن انتقاء الحقيقة يتطلب جرأة وبصيرة نافذة، وهو يمثل أسمى أشكال المحبة حيال أسمى أشكال المحبين» (Soroush 1373/1994, 250). ومقاربة من هذا النوع تستلزم توافر عقلية نقدية تتحاشى انتهاج أي صيغة من صيغ التعميم، إيجابية كانت أو سلبية، عند التعامل مع أي ديانة كانت.

وعلى صعيد آخر، فقد خاض سروش نقاشاً وجدلاً حاميين مع عديد من أنصار المعسكر المحافظ القوي في إيران حول "معنى" الغرب. ففي الوقت الذي يروج فيه هؤلاء لفكرة أن «الجوهر الشرير للغرب» مابرح يمثل خطراً يتهدد عالم المسلمين القدسي، فقد

حرص سروش على البحث في مظاهر التعقيد والغموض السائدة في الغرب وفي العالم الإسلامي، على حد سواء. فكلا العالمين قد طُبع في وقت واحد على التعارض والتعاضد، والتفاعل ما بين اللاعبين السياسيين والجماعات الدينية، والحضور الملموس للعلماء والفقهاء والمهنيين المتخصصين، وما شابه ذلك (244).

ومهما يكن، فإن الوصف الذي خرج به سروش لعالم المسلمين المعقد، والخط الفاصل الذي رسمه للتفريق بين المبادئ الأساسية للدين، وما يقترن به من ظواهر عرضية طارئة، يتعارضان مع وجهات نظر أولئك الذين لا يرون المجتمع الإسلامي إلا جمهوراً غير متمايز، يمتثل لما تمليه عليه عقيدته على نحو أعمى ومن دون تبصر. وعلى وجه التعميم، فإن تعامل سروش مع "الغرب" لا يختلف عن تعامله مع العالم المعاصر، الذي أمسى "معولماً" الآن. ولا ريب في أن قراءته لعملية تطور العلوم الحديثة في الغرب تمثل محاولة جادة لرسم صورة للعالم المعقد، الذي غالباً ما يرمز إليه الناس بمفهوم "الغرب" الذي أفرط في استخدامه إلى حد الابتذال. ومع أن هذا الأخير يمثل في نظره الدينامية والدنيوية والتقدم، إلا أن هذا لا يعني الرضوخ أمامه. بل إن على أيٍّ منا، عوضاً عن ذلك، ممارسة «فن تحليله، واستخلاص الدروس المفيدة منه» (239).

ويخلص أخيراً إلى أن مزاوجة هذه الفرضيات الثلاث: قبض الشريعة وبسطها، والتعامل مع الدين من حيث هو رمز روحي وأخلاقي وليس من حيث هو أيديولوجيا، وتبني مقاربة "الانتقاء"، من شأنها تمكين المسلمين من العيش في إطار نظام علماني دنيوي. ولكن، وفي الوقت الذي يتعاطى فيه عبدالكريم سروش مع العموميات، فإن سعيد حجّاريان، المفكر الإيراني الثالث الذي أتناوله بالبحث هنا، يتقصى العلاقة ما بين الإسلام و"الجمهورية" بقدر أكبر من التخصيص.

سعيد حجّاريان

يُعد سعيد حجّاريان عضواً مؤثراً من أعضاء الحركة الإسلامية الثورية في إيران؛ وسبق له العمل في وزارة الاستخبارات، وكان نائباً لرئيس مركز البحوث الاستراتيجية

التابع لمكتب رئيس الجمهورية، ومستشاراً خاصاً للرئيس خاتمي. درس الهندسة الميكانيكية، وحصل على درجة البكالوريوس فيها عام 1977؛ ولكنه غيّر مسار تحصيله العلمي على الصعيدين المهني والفكري، فنال شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة طهران عام 2003.

ولد حجّاريان عام 1935 في أحد أحياء طهران الفقيرة، وأصبح ناشطاً سياسياً منذ أيام الدراسة المبكرة. اعتُقلت زوجته عام 1975، وأودعت السجن ولم يطلق سراحها حتى اندلاع الثورة. وقد خاض حجّاريان معركتين؛ إحداهما ضد الشاه، وكانت الأخرى تنافساً شاقاً مع التيار اليساري الذي كان قد حقق حضوراً قوياً للغاية بين صفوف الطلبة. يقول حجّاريان: «في أي انتخابات طلابية، لم يكن بمكنة المسلمين من الطلبة، بكل تعدادهم، انتخاب سوى ممثل واحد عنهم على أكثر تقدير؛ بينما تذهب المقاعد الأخرى قاطبة لصالح اليسار» (حجاريان 2004، مقابلة).

وفي أعقاب الثورة مباشرة، انضم حجّاريان إلى "اللجان الثورية"؛ وفي سلاح البحرية الإيرانية تحديداً، حيث حاول حماية عديد "من الوثائق الرسمية" من آثار الفوضى التي عمت بعد الثورة (حجاريان 2004، مقابلة). وبعد أن تقدم حجّاريان بمقترح لإعادة بناء ما يقرب من ثلاثين جهازاً استخبارياً وتنسيق نشاطاتها، التحق بوزارة الاستخبارات الحديثة النشأة ليمضي فيها خمس سنوات بمنصب وكيل وزارة. غير أن توجهاته الليبرالية والديمقراطية لم تكن لتخفى على أحد خلال عمله في الوزارة، فقد اقترح تحويل الوزارة إلى مؤسسة ديمقراطية تتجاوب مع رغبات الناس، وتخضع للمحاسبة والمساءلة الصارمة من قبل الشعب؛ ولا يشغلها غير العمل الاستخباري (Baqi 1379/2000, 32–42). بل إنه في واقع الأمر أصبح «المنظّر الضليع لوزارة الاستخبارات وأحد أبرز مؤسسيها» (Quchani 1382 /2004, 52)، قبل أن يغادرها للعمل في مركز البحوث الاستراتيجية.

وفي تلك الأثناء، كان حجّاريان قد شرع، في تشرين الأول/ أكتوبر 1994، في إصدار صحيفة اجتماعية سياسية نصف شهرية حملت اسم عصر ما. وحين سألتُه عما دفعه إلى

ذلك قال: «بعد مجيء [الرئيس] هاشمي إلى السلطة، وإصراره على تنفيذ عملية التنمية الاقتصادية، حاججته بأن هذه العملية لن تحقق النجاح إلا في حال وضعت في سياق مشروع أكبر للتنمية السياسية. بيد أن ما قلته له سقط على آذانٍ صمّاء. ولاقتناعي بأنه لم يفهم معنى التنمية السياسية، فقد قررت أن أصبح ناشطاً سياسياً» (حجاريان 2004، مقابلة). ساهم حجّاريان فيما بعد في إصدار صحيفة سلام اليومية، إضافة إلى صحيفته هو التي نشرها باسم صبح امروز. وعندما كان عضواً في مجلس بلدية طهران، نجا في 21 آذار/ مارس 2000 من محاولة اغتيال فاشلة، ولكن تركته في حالة شلل نصفي، بيد أنه مايزال يواصل التأليف والنشر.

ولعل أكثر ما كان يشغل بال حجّاريان إيجاد السبيل التي يمكن من خلالها لدولة ذات توجه ديني التعامل مع مذهب "الجمهورية". وشأنه شأن شبستري وسروش من قبله، فإنه يعتقد هو الآخر أن التفاعل بين التقاليد الموروثة والحداثة، أو العولمة الآن، يمثل التحدي الأخطر بالنسبة للمسلمين. والدولة الأكثر قدرة على التعامل مع هذا التحدي على أفضل وجه هي تلك التي تتخذ شكل جمهورية إسلامية، شريطة حسم طبيعة العلاقة بين تعاليم الإسلام ومفاهيمه وبين مبادئ الجمهورية، وصياغة نظام قانوني جديد يسميه حجّاريان «فقه المصلحة»، ووضعه موضع التطبيق الفعلي (Hajjarian 1379/2000, 102–104).

وهو يضع رسالته بالصيغة الآتية: «في بلادنا، انطلقت الثورة باسم الدين، بل إن [تلك الثورة] أقامت دولتها. ومن الناحية العملية، فإن "القدسي" قد حلَّ في المجال العام في عصر العلمنة بشكل ثورة ودولة. وبطبيعة الحال، فإن ما بات يشغل بال المسلمين أكثر من غيره هو نجاح أو إخفاق الدولة الدينية، وبدرجة أكبر مصير المكون "القدسي"» (10). فكيف ينبغي التعامل مع هذه المشكلة؟ وعندما سألته عما يسعى إلى بلوغه، قال: «إيجاد السبيل الفضلى للتنمية السياسية في ثقافة الجمهورية الإسلامية الإيرانية» (حجاريان 2004، مقابلة).

وبحسب حجّاريان، فإن التاريخ يذكّرنا بأن هناك طريقتين للتعامل مع ذلك التحدي، وهما: المذهبان "التقليدي" و"الجمهوري". فالأول كان قد رأى النور في وثيقة

"الماجنا كارتا" (أو الميثاق الأعظم) عام 1215، يوم رفض البارونات الإنجليز سلطات الملك جون المطلقة، مطالبين بـ«المشاركة في عملية صنع القرار»، بما يتناسب مع «الضرائب التي يدفعونها». فهذا الميثاق الجديد، في نظر حجّاريان، قد اشتمل على نص يقيم خطاً فاصلاً بين الملكية والديكتاتورية؛ كما أن كثيراً من «سلطات الملك قد جرى تفويض البرلمان بها» (Hajjarian 1379/2000, 47). أما مذهب الجمهورية فقد ولد مع «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الذي أطلقته الثورة الفرنسية عام 1789؛ فبشرت بذلك بحلول عصر التمثيل البرلماني والمواطنة الكونية. وبمقتضى هذا الإعلان، فقد امتلك الإنسان «حقوقاً، لعل أعظمها شأناً حق السيادة [على نفسه]» (48). وفي مستهل القرن العشرين، وحين واجهت إيران تحدي الحداثة، تمثلت ردة فعل الناس في المذهب التقليدي «الذي شكّل المادة الرئيسية للخطاب الذي ظل يدور في أذهان المفكرين الإيرانيين حتى اندلاع الثورة الإسلامية [عام 1979]»؛ ولكن هذا الخطاب لم يحقق النجاح (50). ذلك أن «الثورة نفسها (والحديث مايزال لحجّاريان) قد أظهرت أن أزمة الشرعية ما كان سيتم حسمها عن طريق جعل سلطة الحاكم المطلقة مشروطة بأحكام الدستور» (50).

ومن وجهة نظره، فإن "الجمهورية" تقدم الحل الأكثر فاعلية. فعن طريقها لن يمكن حسم المشكلات الفعلية التي تواجهها إيران اليوم فحسب، بل إنها تكفل أيضاً الحفاظ على دولتها الإسلامية. والاقتباس الآتي يعرض مقاربة صائبة لهذه المسألة: «متى ما أقرّ المرء بأن الإسلام هو دين العدل، وأقرّ أيضاً بأن العدل يعني إعطاء كل ذي حق حقه، ففي ذلك الحين، فإن الدولة التي لا تمنح شعبها الناضج الملتزم بالحق والإنصاف حقه في تقرير مصيره ليست بدولة إسلامية. وبكلمة أخرى، فإن لم يكن النظام الإيراني بعد الثورة نظاماً جمهورياً (أي إن لم يكن الشعب هو الذي يقرر مصيره بنفسه)، فلن يكون هو الآخر نظاماً إسلامياً» (190).

فما الأساس الذي ترتكز إليه دعواه هذه؟ مرة أخرى، وكما سبق كديور إلى ذلك، فإن حجّاريان يستند إلى المشاركة الإيجابية الحقّ من جانب الشعب. وفي حقبة غياب القادة

المعصومين، فإن «المعيار بالنسبة للبعدين الإسلامي والجمهوري معاً هو الأعراف والقواعد العامة، وليس السوابق التي يقيمها الفقهاء أو أبناء النخبة (الأوليجاركيون على اختلاف صنوفهم)» (حجاريان 2004، مقابلة). وعلى سبيل المثال، فإن الفقه والاجتهاد قد يجيزان الرجم بالحجارة، إلا أنها ظاهرة لا هي إسلامية ولا هي جمهورية، مادامت لا تحظى بقبول الرأي العام الإيراني لها؛ ومن ثم، لا بد من إبطالها تطبيقاً لمذهب «الديمقراطية الليبرالية الإسلامية» (حجاريان 2004، مقابلة).

ويشخص حجّاريان ثلاث نزعات في التاريخ الفكري الإيراني الحديث. الأولى ترى أن المعتقدات الفكرية التقليدية أشبه بجدار آيل إلى السقوط ولا مناص من تدميره كلياً. فليس كافياً انتقاد هذه المعتقدات أو إعادة النظر فيها، ولكن ينبغي القضاء عليها من خلال «"تفجير قنبلة الرضوخ أمام حضارة الفرنجة [الأوربيين]". ولم يكن هناك [بالنسبة لمثقفي تلك الحقبة] من سبيل أخرى غير تأسيس حضارة جديدة على أنقاض التقاليد الموروثة» (Hajjarian 2000, 199). وكانت هذه النزعة قد نشأت أصلاً في أعقاب الحرب التي نشبت بين إيران وروسيا (1813–1828)؛ وصار لها حضور طاغ حتى النصف الأول من القرن العشرين.

أما النزعة الثانية فقد برزت في إثر الحرب العالمية الثانية. وكان الغرب في تلك الحقبة قد فقد شرعيته في نظر كثير من المثقفين والمفكرين، وتحول البعد الإمبريالي والاستعماري للحداثة إلى قضية ذات أهمية كبيرة. وشددت النزعة الجديدة هذه أيضاً على «ولادة جديدة للتقاليد القديمة»، تنطوي على الاستعاضة عن مفهوم «تفكيك هذه التقاليد وكشف التناقضات المتأصلة فيها» بفكرة «إحاطتها بهالة جديدة من الجاذبية» و«العودة إلى الذات» (200).

ومن هذه النقطة، أخذت النزعة الثالثة طريقها إلى التطور حتى اتضحت معالمها كاملة بعد أن وضعت الحرب الإيرانية–العراقية (1980–1988) أوزارها، فصار أنصارها يدعون إلى «إعادة بناء التقاليد الموروثة». ويشدد «الجانب الرئيسي من هذا الخطاب على

تقديم أنموذج جديد للتقاليد القديمة بالشكل الذي يجعلها ذات نفع في أوضاعنا الراهنة، ومن دون إخفاء تفسيرها النفعي للأنموذج الشائع [محلياً]» (201). والأسلوب الذي يقترحه حجّاريان في هذا الشأن هو التوصل إلى "توليفة" تجمع بين «تفكيك التقاليد القديمة، وبعثها من جديد»؛ إذ إن من الممكن «الاستفادة من الجوانب الديناميية لهذه التقاليد بغية بناء منهج حضاري جديد» (201).

ويحمّل حجّاريان المفكرين والمثقفين فرادى مسؤولية فهم عالَمي التقليد والعصرنة، من خلال منهج يقوم على إعمال الفكر فيهما من جديد. واستلهاماً لأسفار الملا صدرا الفكرية الأربعة، يقترح حجّاريان على المفكرين الجدد في إيران نهجاً مماثلاً؛ فكتب يقول إن على المفكر الإيراني المعاصر أن «يعد نفسه لرحلة من أربع مراحل: الأولى من التقاليد إلى عالم العصرنة؛ والثانية رحلة داخل هذا الأخير؛ والثالثة تعود به إلى عالم التقاليد؛ والأخيرة يقضيها داخل عالم العصرنة مع بقائه وفياً لتقاليده القديمة» (201).

ومهما يكن فإن رحلة المراحل الأربع قد لا تتحقق في غياب الدافع الذاتي. وعلى الرغم من حضور الديناميات الذاتية، والتفاعل فيما بين العالمين المذكورين سالفاً طوال هذه الرحلة، فإن المعتقدات التقليدية يمكن أن تلعب دوراً قوياً. وقد يبدو ظاهرياً أن ثمة انقطاعاً في الصلة مع الماضي، إلا أن ثمة في واقع الحال نمطاً جديداً من التواصل والديمومة. ويمكن القول إن تلك «الرموز والقوى الفاعلة والمؤثرة، الأكثر نضجاً وإحساساً بالمسؤولية، ستوظف موارد خارجية من دون الوقوع في فخ التبعية أو التخلف؛ وسيكون بمكنتها تالياً اللحاق بركب التطور» (202). ولأن مقتضيات الحياة العامة العصرية قد غيّرت مزاج الإيرانيين وتطلعاتهم، فإن تلك الشرائح السكانية التي بلغت مستوىً عالياً من النضج والتطور، ستحتاج إلى مؤسسات ناضجة ومتطورة هي الأخرى؛ ومتى ما تحقق هذا فإن ثورة الجماهير الإيرانية ستكون قد اكتملت (Hajjarian 1379/2000, 372-373).

وعلى رغم أن انتخابات عام 2004، كما سبقت الإشارة، قد أنهت عهد الإصلاح في نظر الكثيرين، إلا أن الحال لم تكن كذلك بالنسبة لحجّاريان وأقرانه الذين عقدوا العزم

على بناء دولة إسلامية عصرية في إيران. فمابرح حجّاريان يلوح بشعار «مات الإصلاح.. عاش الإصلاح»؛ إذ إن جذور مشروع إقامة دولة علمانية/إسلامية أعمق وأقوى من أن تقوضه انتكاسة واحدة. فالخطط التي وضعت لتحديث إيران، والتي نالت آثارها ميداني الأدب والتعليم زمن الحكم البهلوي، باتت اليوم تخترق كل مناحي الحياة في إيران، فيما تتواصل عملية تشكيل هوية جديدة مهجّنة في مجالات الفنون، والعلاقات الأسرية، والحركات السياسية، وحتى العلاقات الفردية، مع استحواذ كثير من العناصر الشابة والنسائية الجديدة على مواقع مهمة ومؤثرة في جسم السلطة.

وثمة مفارقة تتضح معالمها هنا أيضاً؛ وهي أن القوى التقليدية التي شاركت في الثورة الإيرانية، ومن خلال استغلال الشعب الإيراني استغلالاً ذرائعياً في زمن الحرب الإيرانية–العراقية، قد ساهمت أكثر من أي قوى أخرى في علمنة الدولة وتقوية توجهاتها الديمقراطية. وسواء وصف الجيل الرابع من الإيرانيين الإسلاميين دولته بصفة "الديمو–ثيولوجية"، أو "الثيو–ديمقراطية"، أو "الديمقراطية–الدينية"، فإن ثمة تناغماً بات يتكشف للعيان بين الإسلام والحداثة. فقد أعلن ائتلاف بناة إيران الإسلامية (ائتلاف آبادگران ايران اسلامي) المحافظ، الذي فاز بالأغلبية في البرلمان، عن التزامه بـ«صيانة الثورة واستقلال البلاد»؛ وعن أن البرلمان السابع سيكون «مركزاً للإيمان والحكمة والمنطق والرحمة، وموقعاً للدفاع عن الدين ومبادئ الأخلاق والحرية والاستقلال» (2005, www.abadgaran.ir/farsi/).

وعلى صعيد أكثر واقعية، تحدث أعضاء الائتلاف عن «تنمية سياسية منظمة، ترتكز إلى مؤسسات مدنية»، وعن مبادئ أخرى كالحريات الأساسية، والحقوق الفردية والمجتمعية، ومركزية سلطة القانون، والعدالة الاجتماعية. وفيما يتعلق بالسياسة الخارجية، دعا هذا الائتلاف إلى الالتزام بـ«النزاهة، والحكمة، وحماية المصالح [القومية]» باعتبارها أسساً لصوغ السياسة الخارجية؛ بل إنه تطرق إلى «نضال مبدئي ضد كل أشكال العنف والإرهاب». بيد أنه من حيث التطبيق، مابرح يتبنى سياسات التيار الإصلاحي، بهذا الشكل أو ذاك.

ومن هنا، فلم يكن مستغرباً على الإطلاق أن يعلن محمد علي أبطحي، نائب الرئيس الإيراني آنذاك، في مقال له نشرته صحيفة **فاينانشال تايمز** في 15 آذار/ مارس 2004 عن أن الائتلاف الجديد يتبنى القسم الأعظم من برامج الإصلاحيين. ويبدو أن الأمل كان يحدو الائتلاف لوضع البلاد على مسار البناء والإعمار الذي انتهجه رفسنجاني خلال سنوات حكمه، ودفعها لانتهاج خطط التنمية السياسية التي رسمها خاتمي من قبل. فإذا كان الأول قد أرادها تنمية اقتصادية والثاني سياسية، فقد أزف اليوم وقت مزاوجتهما؛ فالمحافظون قد غيروا موقفهم من معارضة التنمية إلى مناصرتها. بل حتى إن انتخاب رئيس محافظ في صيف عام 2005 لا يبدو مؤشراً إلى تغير مسار الإصلاح. ومثلما سبق لـ"نبيذ" المجتمع الإيراني المعقد الشديد التأثير أن حطم "قارورة" برنامج التحديث البهلوي المبالغ فيه إلى حد التطرف، فإن "النبيذ" القوي نفسه لن يحتمل قصر نظر نزعتي "التقليدية" و"الإسلاموية" اللتين تحظيان بمباركة المحافظين الراديكاليين.

الخاتمة

سياسات التأرجح

ها هي مفارقة التاريخ. نيتشه يعلن موت الآلهة؛ ولكن الآلهة الميتة تأخذ بثأرها بإحياء الدين على هيئة أيديولوجيا.

سعيد حجّاريان، آز شاهد قدسي تا شاهد بازاري: عرفي شدن دين در سپهر سياست (من الحضور المقدس إلى الحضور المدنس: علمنة الدين في الميدان السياسي)، 1380/2001

في الرابع عشر من أيلول/ سبتمبر 2005، ألقى محمود أحمدي نجاد، الرئيس الإيراني الذي كان قد انتخب لتوه، خطاباً أمام الجمعية العامة التابعة للأمم المتحدة. وما إن عاد نجاد إلى إيران، حتى توجه إلى آية الله جوادي آملي، مرشده الديني، ليبلغه أن هناك من قال له إنه (نجاد) «ما إن بدأ حديثه بعبارة "بسم الله"» حتى أصبح «محاطاً بهالة من نور حتى نهاية [خطابه]». ومضى نجاد إلى القول: «لقد أحسست أنا بذلك أيضاً. ورأيت كيف أن أجواء القاعة قد تغيرت بشكل مفاجئ؛ وعلى مدى 27-28 دقيقة لم تطرف عين لأيٍّ من القادة الحاضرين». فقادة العالم، في تقديره، كانوا قد «ذهلوا، وكأن يداً أجبرتهم على البقاء في أماكنهم، وفتحت أعينهم وآذانهم لتلقي رسالة الجمهورية الإسلامية» (Internet site of Radio Free Europe, November 29, 2005).[1] وهكذا، فقد رأى نجاد نفسه كضياءٍ وسط الظلمة، حيث القوى الملحدة والعلمانية والدنيوية تبسط هيمنتها؛ معتبراً نفسه سليل النور وسط ذرية الظلام.

ويا له من اختلاف صارخ إذا ما قورن خطابه بذاك الذي ألقاه سلفه من على المنبر ذاته قبل خمس سنوات مضت، وفي 5 أيلول/ سبتمبر 2000 تحديداً. فمحمد خاتمي تحدث يومذاك عن إيران أيضاً؛ ولكن ليس على أنه مصدر "إشعاع" أوكلت إليه مهمة "تنوير" جهالة العصر الحديث؛ بل على أنه بلد كان ومايزال طرفاً يسهم بشكل فاعل في بناء

ثقافات الجنس البشري وإبداعاته وحضارته، ونضاله من أجل الحرية والانعتاق. وانطلاقاً من "روح الحوار بين الحضارات"، وجد خاتمي أن مهمته تتمثل في سرد ما قدمته إيران للعالم من مآثر؛ مناشداً إياه، من منطلق ما أسماه «أنموذج ديكارت وفاوست للحضارة الغربية»، أن يتفهم قضايا الآخرين ويعيرها اهتمامه، وأن «يبدأ بالإصغاء لنماذج أخرى تطرحها ثقافات إنسانية أخرى».[2]

هاتان الحقبتان [أي حقبتا خاتمي ونجاد]، وكلتاهما نتاج المد الثوري الإيراني، قد استحوذتا على اهتمام الأوساط السياسية الإيرانية خلال حقبة ما بعد الثورة. ومع أنهما من حيث الظاهر تجسدان جهداً أريد به بلوغ الهدف عينه، أي تحويل إيران إلى لاعب دولي مهم، والتعاطي معها بجدية على المستوى العالمي، إلا أن كلاً منهما تعامل مع هذا الهدف من خلال منظور مختلف وعبر مقاربتين مختلفتين؛ فمقاربة خاتمي تنتمي إلى جيل ما بعد تيار الإسلاموية، بينما أعلت تلك التي تبناها أحمدي نجاد من مشاغل تيار الإسلاموية وهواجسه.

وإنما يجعل هذا الكتاب من هذين التيارين بؤرة اهتمامه؛ وهو بدرجة أكبر يسرد حكاية الإيرانيين ذوي التوجهات الإسلامية في ثنايا القرن المنصرم، من خلال ما ترتب من ردات أفعالهم على المواجهة التي جرت بين إيران ومشروعات العصرنة. فهذه الشريحة من الإيرانيين قد عقدت الأمل على إعادة الروح لمبادئ الإسلام وتعاليمه، واعتناق الحداثة في آن؛ بهدف استعادة "سياسات المسلمين" Muslim politics؛ وقد أعطتها هذا الوصف أملاً في عقد مصالحة بين هذه المبادئ والتعاليم وبين ضرورات العالم المعاصر ومتطلباته، التي لم يبق هناك من سبيل الآن لتجاهلها.

ولقد بلغت جهودها ونشاطاتها على هذا المضمار ذروتها بانفجار ثورة عام 1979، التي تمخضت عن ولادة دولة "ذات رأسين". ففي واقع الأمر، فإن الشعار الرئيسي الذي رفعته الثورة يقول: «استقلال، حرية، جمهورية إسلامية». وعلى هذا، فإن الرسالة التي انطوى عليها الشعار هي أن الإيرانيين من الآن فصاعداً هم سادة مصيرهم، وأنهم سوف

يستردون ثقتهم بأنفسهم التي أزعم أن ضياعها كان في صميم الحماسة الثورية الإيرانية. وشاع لوقت من الأوقات أمل كبير في نشوء دولة متوازنة جديدة وقد تحررت من نير التقليدية والحداثة. ومهما يكن، فقد أدى خميني حينما كان حياً وعلى نحو فاعل ومؤثر، دور الحكَم والأب غير المتحيز نسبياً. وعلى الرغم من سعيه لتطبيع هذه الحماسة الثورية، إلا أن الثورة بكل أبعادها تستغرق عادة وقتاً طويلاً لتتكشف فصولها، ولعلنا لم نشهد بعد آخر فصول الثورة الإيرانية.

وإذا كنت قد ركزت اهتمامي في المقام الأول على شريحة الإيرانيين من ذوي الاتجاهات الإسلامية، فلأنها الجماعة الأكثر أصالة، المفطورة على النزاهة والأمانة بين الجماعات الأخرى فيما يتعلق بتحقيق النجاح الذي تصبو إليه. أيتحقق لها هذا فعلاً، أم أن جهودها ستؤول إلى الإحباط، مثلما آلت إليه جهود أتباع المذهب التقليدي في مستهل القرن العشرين، أو نشاطات أنصار الحركة القومية في منتصفه؟

وهنا ربما يصلح تعليق كارين آرمسترونج المعمق ليكون معلماً بارزاً في هذا الشأن: «مرة بعد أخرى، وكلما حلت الكارثة، يتوجه المسلمون الأكثر ورعاً وتقوى نحو الدين، ليتخذوا منه منبراً يعبّرون من خلاله عن أوضاعهم الجديدة؛ وبذلك فالأمة لا تُبعث من جديد فحسب، بل إنها غالباً ما تمضي إلى إنجازات أعظم» (Armstrong 2000, 152). وبكلمة أخرى، فإن المسلمين كانوا ومابرحوا قادرين على النهوض من رمادهم؛ وهو ما يفعله الإيرانيون موضوع حديثي تماماً.

ويكشف لنا تاريخ هذه الفئة من الإيرانيين من أصحاب الميول الإسلامية، كثيراً من الانعطافات والتحولات المثيرة للاهتمام. ومع أن الثورة انطلقت من موضع الدفاع عن النفس، فإن نجاحها أحدث تحولاً واضحاً باتجاه التفكير جدياً في موقع الإسلام في هذا العالم المعاصر، وبالعلاقة ما بين الإسلام والخطاب الجمهوري. وقد يجادل البعض بأن جهود هؤلاء الإيرانيين كان محكوماً عليها بالإخفاق منذ البدء، بسبب جوهر نظرية المعرفة الدينية ذاته. فمادامت الرؤية الكونية للدين تقيم طوقاً حول أفق الإبداع والابتكار

الإنساني، باستخدام استنتاجات واقتناعات مفروضة سلفاً، فإن احتمالات حدوث مـآزق وأزمات تظل قائمة على الدوام. ومادامت المنظومات والهياكل الدينيـة لا تتقبـل نتاجـات العقل إلا إذا كانت محكومة بالوحي الإلهي ومرهونـة بـه، فـإن القـوة باتـت مـن الناحيـة العملية هي الحكَم والفيصل لحسم كل الخلافات والنزاعات؛ سواء أفكرية كانت أم ثقافية أم سياسية. بل إن أكثر الأصوات الدينية صلابة في تأييدها للحداثة، قد فعلت ذلـك هـي الأخرى من خلال استحضار مبدأ "أهون الـشرّين" (درء الأفـسد بالفاسـد)؛ أو مبـادئ ثانوية (فرعية) أكثر وضوحاً. بل إن هذه الأصوات -إضافة إلى ذلك- تزعم أن ما يدفعها لهذا هو صالح المسلمين وخيرهم.

وإذا كنت لا أشاطر هؤلاء ما خلصوا إليه من استنتاجات، فلأنهم استخفوا بمواهب الإنسان الخلاقة، وتجاهلوا ما تزخر به النماذج الدينية المتناحرة من تنوع المواقف واختلافها وتعدديتها وتجاذباتها البناءة، والتي صارت تمثل السمة الرئيسية للأوضـاع الإنـسانية عـلى أرض الواقع. فلم يكن هناك على الإطلاق "نسخة" واحدة للإسلام ولا للحداثـة؛ حتـى بات لزاماً على الإنـسان أن يتحـدث بلغـة «إسـلامات وحـداثات» (Azmeh 1993)؛ أو ملاحظة «أيقونات ورموز اجتماعية» متعددة المظاهر أو الخصائص (Taylor 2004).

وآمل أنني قد أقمت الدليل على أن أكبر أعداء التقـدم هـم العنـاصر المتطرفـة في طرفي الجدال بين الإسلام والحداثة، نظراً إلى أنهما قد اختزلا الاثنين إلى أيـديولوجيتين، وإلى أدوات لتحقيق مصالح خاصة. ومع أن هناك كثيرين يتطلعـون إلى الإسـلام عـبر منظور "الثنائيات" المفرطة في البساطة، فإن كثيراً غيرهم يرون الإسـلام عالمـاً ملتبـساً ومعقداً، ومتخماً بالتوترات ومشروعات التجريب والاستقصاء والتقـويم المتواصـلة. فهل لمثل هذا الخطاب القوة على مواجهة التحديات السياسية التي تفرزها الـصراعات الناشبة في الداخل، والأعداء في الخارج؟ وماذا عـن تحـديات الحداثـة التـي تكمـن في صميم هذه المصاعب؟ وهل سينجح، وهذا هـو الـسؤال الأهـم، في تقـديم أي بـديل لمشروع الحداثة؟

يمكن للمرء هنا أن يشخّص ثلاثة مواقف تبريرية في هذا الخصوص: الأول هو الموقف المتطرف الذي يمكن أن يتخذه كل من آمن بفكر "القوة" الإسلامية. وما يثير الاهتمام هنا هو أن مناصري الخطاب الإسلامي، وخصومه، على حد سواء، هم من يتبنى موقفاً كهذا. ولا ينسب أقوى أولئك المناصرين النجاح لحركتهم فحسب، بل القدرة أيضاً على طرح بديل أعظم قيمة من مشروع الحداثة الغربي. وعلى حد قول حجتي كرماني، فإن «جمهورية إيران الإسلامية تمثل اليوم قوة أخلاقية عظمى في العالم» (Institute for Political and International Studies conference, July 9, 1996).

أما خصوم الخطاب الإسلامي فقد تركزت أبحاثهم على الخطر الإسلامي. وابتداءً بمقالة برنارد لويس المهمة التي نشرها عام 1976 تحت عنوان «عودة الإسلام»، ومروراً بأطروحة «صدام الحضارات» لصاموئيل هنتنجتون، التي أثارت جدلاً واسع النطاق، وانتهاءً بآخر ما قيل وكتب عن هذا التهديد، فإن وجهة النظر السائدة هي أن الإسلام خطر يتهدد النظام العالمي في حقبة ما بعد الشيوعية. وفي واقع الحال، فإن السير ألفريد شيرمان، وهو أحد مستشاري مارجريت تاتشر كان في عام 1993 قد كتب يقول إن «هناك خطراً إسلامياً يتهدد أوربا المسيحية؛ وهو آخذ في التعاظم ببطء، ومازال بإمكاننا احتواؤه» (نقلاً عن: Halliday 1996, 184).

وثاني هذه المواقف هو ذاك الذي يمكن أن يتخذه أولئك الذين عكفوا على دراسة إخفاقات الحركة الإسلامية. ففي الكتاب الحديث الموسوم *The Failure of Political Islam*، (فشل الإسلام السياسي) يتحدث أوليفيه روا بجرأة عن «ظاهرة النكوص داخل» الحركة الإسلاموية؛ ويخلص إلى أن هذه الحركة قد فشلت بكل معنى الكلمة: سواء من الناحية الفكرية، جراء ارتدادها إلى الخطاب التقليدي الذي أطلقته طبقة المثقفين القديمة، المتمثلة في العلماء الرافضين للتجديد والإبداع؛ أو من الناحية التاريخية، بسبب عجزها عن إقامة مجتمع دينامي مزدهر يشعر فيه كل فرد من أفراده أن ثمة دوراً فاعلاً ذا مغزى ينبغي عليه تأديته؛ أو من الناحية السياسية، نتيجة عدم قدرتها على تحويل العالم الإسلامي إلى

لاعب جيوستراتيجي على المسرح الدولي. ومع ذلك، فإن روا يقرّ بأن الحراك السياسي الإسلامي سيتواصل، نظراً إلى أن مشروع «الأسلمة الجديد قد نجح قطعاً في تغيير قواعد اللعبة السياسية أو الاقتصادية» (Roy 1994, 26). وهو يذهب بعيداً إلى حد القول إن «الثورة الإسلامية، والدولة الإسلامية، [و] الاقتصاد الإسلامي، ما هي إلا خرافات» (27).

ومع أنني، كما هو واضح، لا أقرّ باستنتاجات مهينة رافضة كهذه، فإنني أقرّ بالاستنتاج العام القائل بفشل المحاولات التي بذلها الإسلامويون بقصد تقديم الإسلام بصيغة بلسم شافٍ لكل العلل. وإن مأساة الحادي عشر من سبتمبر 2001 تمثل في عديد من أوجهها أوج حراك الإسلاموية وبداية نهايتها في الوقت عينه؛ فقد وضعت نفسها جهاراً في موضع النقيض لتعاليم الإسلام ومبادئه؛ وأثبتت أيضاً مدى سهولة استغلال الدين الإسلامي بما يجعله ضالعاً في فعل شنيع كهذا.

ومهما تكن الحال فلا بد من تجنب الأخذ بهذين الحكمين العامين؛ أي ما يتعلق برفعة الإسلام أو بانهياره. فمتى ما توخى المسلمون الجدية والاستقلالية في معالجة مشكلاتهم، عن طريق حلول يتم استنباطها من الداخل، فإنهم بطبيعة الحال سيلجؤون إلى تراثهم وتقاليدهم، وهي إسلامية في معظمها. أما إن هم أفرطوا في حماستهم وتعصبهم، فعليهم تحمل العواقب.

ويُذكر أن جيل كيبل، وهو باحث فرنسي آخر يتميز بفهم عميق لنشأة الحركة الإسلامية وتطورها، يرى -على سبيل المثال- أن الأسباب التي وقفت وراء النجاحات التي حققها الإسلامويون يمكن أن تنسحب أيضاً على ظهور جيل ما بعد الإسلاموية؛ فهذه «النجاحات تُعد المؤشر الأشد وضوحاً على إفلاس النخب الحاكمة على الصعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية في حقبة ما بعد الاستقلال» (Kepel 1994, 193). وعلى نحو مماثل، فإن إخفاق النخب الإسلاموية قد مهد الطريق أمام بروز الخطاب التصحيحي الذي يسعى إلى تجاوز مواضع الإخفاق تلك.

لقد كشف المسلمون عن قدرة عظيمة للعب دور مهم في صناعة الإرث الإنساني؛ ولهم من التقاليد والتراث ما يدعو إلى الفخر والتبجيل؛ ولكنهم قد يلحقون بأنفسهم ضرراً جسيماً إن هم حولوا ديانتهم وتقاليدهم إلى أداة يعتقدون أنها يمكن أن تحقق لهم أغراضهم كلها. ومثلما أصاب فريد هاليداي في تقويمه، فإن من الحكمة التنبه على أن «صعود نجم الحركات الإسلامية، واستحضار الإسلام لاتخاذه مبرراً للنشاطات السياسية، لا يشكلان ظاهرتين عامتين عابرتين للتاريخ؛ بل يعكسان وجود قوى استثنائية بعينها في صميم مجتمعات معينة في العالم المعاصر» (Halliday 1996, 118).

وإذا ما طبقنا استنتاجه هذا على الحركة الإسلامية في إيران، فإن ثمة قوى فاعلة محددة، ذات تاريخ متطور ومستنير من الجدالات والنقاشات الثرية، هي التي أحدثت ما يتكشف من أحداث في ذلك البلد. وهكذا، فإن أي محاولة للخروج بتقويم عام للحركة الإسلامية المعاصرة ينبغي أن يأخذ في الاعتبار الأسئلة الآتية: هل المسلمون مصممون على النهوض بدور نشط في مجالات الحياة العامة؟ وهل يمتلكون سجلاً واقعياً يدونون فيه وضعهم الإنساني وأوضاع العالم المحيط بهم؟ وهل يفكرون في بدائل محلية ذاتية في إطار بحثهم عن مسار جديد لبناء الحضارة الإسلامية؟ وفيما يتعلق بالخطاب الإسلامي، فلعلي سأجيب بـ"نعم" عن هذه الأسئلة الثلاثة، وإن بحذر.

وما كنت سأرد بالإيجاب عن السؤال الأول إلا لأن أبناء الجيل الجديد من المسلمين قد حرروا أنفسهم من المخاوف التي فرضت عليهم أمداً طويلاً. وشيئاً فشيئاً، فإن فرضية "الثقة المتآكلة"، التي بدأت بها هذا الكتاب، أخذت تفقد قوتها؛ فيما شرع أبناء هذا الجيل في صياغة أنموذج جديد بدفع من «رؤية إيجابية ترتكز إلى اتجاهات الفكر السائدة»؛ بدلاً من ذلك الذي تقف وراءه «مخاوف تفرض اتخاذ وضع دفاعي» (Safi 2003, 1). ويعمل هؤلاء الذين صاروا يسمون أنفسهم بالتقدميين على تخليص أنفسهم من عقلية الارتهان من خلال «استعادة السلطة الأخلاقية» للإسلام (42). وتتشابه هذه المواقف إلى حد كبير مع وجهات نظر تبناها حجّاريان وكديور وسروش -على سبيل المثال- في سياق تطلعهم

إلى إعادة الروح لمجتمع يقوم على مبادئ الأخلاق والفضيلة، بدلاً من دولة عدوانية وصدامية.

ولعل السبب الأهم لتصاعد أصوات هؤلاء التقدميين الجدد هو إخفاق الحركة الإسلامية في الوفاء بما وعدت به؛ أي خلق مجتمع مثالي تحظى فيه الدولة الإسلامية بترحيب الجميع، على اختلاف اقتناعاتهم ونزعاتهم ووجهات نظرهم. وفي إطار السياق الإيراني، فإن الجيل الرابع قد اختبر كثيراً من التطورات التاريخية المهمة؛ ومن بينها أنه كان شاهداً على -بل مساهماً في- قيام أول ثورة كلاسيكية في الشرق الأوسط استطاعت أن تقلب نظام حكم ملكياً امتد به العمر 2500 سنة إلى نظام جمهوري؛ وأن ذلك الجيل عانى ويلات -وشارك في- حرب استمرت ثماني سنوات، وأوقعت خسائر مادية وبشرية فادحة؛ وأنه واجه ثورة المعلوماتية وكان طرفاً مهماً فيها. أما على الجانب الإيجابي فقد تمتع الجيل الجديد ببهجة أول انتصار قومي تحقق لإيران منذ الحروب الإيرانية-الروسية (1805-1828)، حين استعاد أراضي بلاده من القوات العراقية الغازية (Rajaee 1383/2004: 244-246).

ومع ذلك، فإن ما يلفت النظر هنا هو تشابه التجارب التي شهدها الجيل الجديد هذا مع تلك التي برزت في البيئة التاريخية للجيل الأول. فهذا الأخير قد واجه هو الآخر ثورة، وحرباً، واحتلالاً لبلاده إبان الحرب العالمية الأولى. ومثلما عقد الجيل الأول العزم على تقرير مصيره بنفسه، فقد بدا الجيل الجديد مصمماً على المشاركة بصورة فاعلة في ثورة المعلومات المستمرة.

وبالنسبة للسؤال الثاني المتعلق بفهم أبناء الجيل الجديد للوضع الإنساني محلياً وعالمياً، فإن الأجيال الجديدة من الإيرانيين الإسلاميين، المنتمين إلى حقبة ما بعد الإسلاموية وما بعد الحداثة، أمست واعية لبؤس أوضاع بلادها المتمثلة في التخلف وتراجع معدلات التنمية والتفسخ والفساد. ولعل أوضح الأدلة على وعيها هذا هو مؤلفات أكبر كنجي؛ فهو لم يخشَ البحث صراحة وعلانية في شتى أبعاد هذه الأوضاع، ولم يتردد في وصف

إيران بالمجتمع الآيل سريعاً إلى الانهيار والضياع، إذ يقف المجتمع الإيراني بمواجهة حشد كبير من المشكلات التي يمكن حصرها في: أزمة الهوية؛ وانعدام المساواة، والتعصب، ومعارك القيم والمثل، والخوف مما يخبئه المستقبل، والفقر، والإدمان، والاختلاس، والقضاء على المعارضين والمنشقين، وتقوية النزعات الأوتوقراطية السياسية (Ganji 1379/2000b, 11).

وبلغة تتسم بالإيجاز والحدة والقسوة، يسهب كنجي في معالجة كثير من هذه الهموم؛ وهو لا يرى حاجة إلى الدفاع عن أي شخص كان أو أي جماعة كانت. وفي هذا السياق، عمد إلى كشف النقاب عن عديد من المناورات السياسية التي أدارها الرئيس السابق هاشمي رفسنجاني، ما أضعف الثقة بهذا الأخير، وأحبط محاولاته الرامية إلى الإمساك من جديد بزمان الهيمنة على البرلمان الإيراني. وفضح أيضاً كثيراً من التحالفات التي عقدت في الخفاء، والتي وقفت وراء «أعمال الاغتيال التسلسلي للمثقفين والمفكرين»، وارتباطها بمسؤولين في وزارة الاستخبارات، أو ببعض كوادر السلطة القضائية (Ganji 1379/2000b 183–185, 271–273, 252–254, 276–279, 327–336 and 419–438).

ولا بد من القول هنا إن هذا الجيل بات واعياً لوقائع حاضره وماضيه معاً. وفي الدراسة التي خصصها الباحث الإسرائيلي هاجاي رام لمسألة استغلال صلاة الجمعة في إيران، ينهي الباحث كتابه بالعبارة الآتية: «لعل أكثر ما اشتهر به الأديب والفيلسوف الأمريكي جورج سانتيانا هو قوله المأثور إن "أولئك الذي لا يتذكرون ماضيهم سيحكم عليهم بأن يحيوه من جديد". بيد أن ما بحثناه في هذه الدراسة قد أثبت العكس تماماً. إذ إن رجال الدين في إيران الثورية لا يدخرون وسعاً عن عمد في تذكر الماضي، ودفع أتباعهم ومريديهم إلى تذكره أيضاً، تحقيقاً لهدف واضح لا لبس فيه وهو أن يعيشوه من جديد» (Ram 1994, 234). وبالفعل، فإن اهتمام هؤلاء العلماء، وكذلك عامة الإيرانيين، بتاريخهم بات يتعاظم يوماً بعد آخر. وليس بخاف أن ثمة ميلاً قوياً نحو الإقرار بجوانب معينة فقط من التاريخين الإيراني والشيعي، بقصد توظيفها لتحقيق غايات ذاتية ضيقة ومحددة، وليس استنباط الدروس منها بصورة موضوعية.

وفي هذا الخصوص، فإن الذنب يقع على عاتق المتطرفين، العلمانيين والإسلامويين، على حد سواء. فكلاهما يفتقر إلى الرؤية الواقعية التاريخية؛ بل إنهما -وهو الأهم- لا يتقبلان التاريخ، ولكنهما قد دُفعا دفعاً إلى الهوامش، وثمة فهم جديد للوعي التاريخي صار يتنامى شيئاً فشيئاً، فالإسلامويون قد أدركوا أن «العالم الإسلامي المعاصر لم يبق ذلك العالم الإسلامي الذي ينتمي إلى العصور الوسطى، بقدر ما أن الدولة الأوروبية لم تبق - وفق ميكافيلي- تلك التي تخيلها القديس توما الأكويني» (Roy 1994, 16). وعلى نحو مماثل، فإن أنصار العلمانية قد أدركوا أن الدين يشكل ركناً مهماً من أركان الهوية الإيرانية، ولا مناص من التسليم بمكانته في المجال العام وتوقيرها. واكتشفوا أيضاً أن الإيرانيين قد خاضوا صراعاً طويلاً، شأنهم شأن أي أمة أخرى في العالم.

وإذا كان الإيرانيون قد طبقوا تعاليم ديانتهم بكل معنى الكلمة تارة، أو انحرفوا عنها بعض الشيء تارة، أو تبنوا أنماطاً فكرية مغايرة تارة أخرى، فإنهم مع ذلك يسعون دوماً لإصلاح بيئتهم الثقافية وتطوير قدرتهم على إطلاق الأحكام الصائبة. وقد اعتمدوا في مقاربتهم الشاملة الجديدة هذه على مصادر وأصول شتى؛ ابتداءً بالرؤية الكونية الإيرانية القديمة، ومروراً بالثقافة الإغريقية (الهلينية) والعقيدة الإسلامية، وانتهاءً بالعالم المعاصر. وفي الحقبة الراهنة، فإن هذه المصادر والأصول قد تركت بصمتها على نسيج "عالم" الإيرانيين الحالي. فأعمال سروش وكديور تتعامل بجدية مع الأوضاع والوقائع التاريخية، وتدعو إلى تبني فكر واقعي وشامل مركّب. وإذا كانت النزعة الوصولية الانتهازية تؤتي ثماراً على المدى القصير، فهي لن تتمخض آخر الأمر إلا عن تقوية جبروت السلطة، بدلاً من الارتقاء بفن إدارة شؤون الدولة، أو بالبناء الحضاري.

وفيما يتعلق بالسؤال الأخير المتصل بالأفكار والمفاهيم المحلية الذاتية، فإن الجيل الجديد من المسلمين يبدو جاداً في إعادة النظر بتراثه، وبإعادة تقويم مفهومه للغرب والحداثة، بهدف استعادة الحضارة الإسلامية من جديد. بيد أنه يصعب التنبؤ بنجاحه في هذا المسعى من عدمه. ومهما يكن، فإن الكاتب الكندي ثيري هينتش يضع هذه المسألة في

سياق آخر؛ إذ إن «الإسلام لن تواجهه مستقبلاً قيود أخرى غير تلك التي يفرضها المسلمون أنفسهم عليه... ولا أحد يعرف ما الذي ستؤول إليه "الاشتراكية الإسلامية" (أو "الإسلام الاشتراكي")، ولكن لا شيء يحول دون المسلمين والسعي لبناء مجتمع جديد (أياً يكن اسمه، أو مصادر وحيه وإلهامه)» (Hentsch 1992, 199). وهذا هو ما يحاول الجيل الرابع الجديد فعله تماماً، على رغم كل المصاعب الكبيرة التي تعترض سبيله.

فكيف يتيقن المرء من نجاح هذا الجيل في مسعاه، فلا ينهار أمام موجة جديدة من التطرف؟ لا ريب في أن انتخاب الرئيس أحمدي نجاد يفرز حالة تقع في صميم هذا الموضوع. إن الطريق إلى بناء الحضارة ملأى بالعقبات ومضجرة؛ فالمرء قد يتقدم خطوة إلى أمام، وقد يكون عليه الرجوع خطوتين إلى الخلف. والحق هو أن ما حدث في إيران عام 2005 ينسجم مع ما شهدته البلاد طوال العقدين الفائتين من تاريخها. ولكن، وعبر رؤية بعيدة المدى، يمكن لأحدنا تلمس شيء من التقدم. فقد ثبت أولاً عقم تجربة الثورة الإسلامية خلال هذين العقدين. وبات ممكناً ثانياً إثبات بؤس أي أيديولوجيا من الناحية التاريخية؛ ومثلما أثبتت التجربة النازية في ألمانيا، والفاشية في إيطاليا، والشيوعية في الاتحاد السوفيتي والصين، عجز الأيديولوجيا عن توفير الأرضية الصلبة اللازمة لبناء الحضارة، أثبتت الإسلاموية بدورها أن تحويل الدين إلى أيديولوجيا سيولد عجزاً مماثلاً.

وعلى سبيل المثال، فإن هناك كثيراً من التيارات الإسلامية التي تنتقد الإسلامويين لافتقارهم إلى الأصالة أو الجذور الأخلاقية في إطار العقيدة الدينية الإسلامية. ولعل ما يدعو إلى الاهتمام هو أن مجرى التفكير هذا بات يفرض آثاره على الأجيال الإيرانية والمقاربات الفكرية جمعاء. وأمامنا أطروحتان نقديتان مماثلتان لكل من سيد حسين نصر، أكثر الأصوات المعبّرة عن الإسلام التقليدي فصاحة في الغرب، ورئيس مؤسسة الدراسات التقليدية Foundation for Traditional Studies؛ ومحي الدين مصباحي، الأستاذ في فلوريدا. وكانت الأطروحة الأولى قد جرى التعبير عنها قبل سنوات عدة من كارثة الحادي عشر من سبتمبر 2001، فيما صرّح مصباحي بالثانية بعد مضي أكثر من شهر

على تلك الأحداث. وفي تقدير نصر، فإن تحويل الإسلام إلى أيديولوجيا يرقى إلى إفقار القيم الروحانية له وإضعافها:

> في تلك الميادين والجماعات حيث يجري اختزال الإسلام إلى أيديولوجيا إسلامية، غالباً بنيّة منع أي شيء آخر عدا الإسلام من أن يصبح مبعث إلهام للفكر والفعل الإنسانيين، هناك غياب واضح للجمال الروحاني، والعمق الفكري، والمناقب والفضائل الإسلامية التقليدية، التي تمتد جذورها في القرآن وفي ضمير النبي ذاته. (Nasr 1984, 283)

أما بالنسبة لمصباحي، فإن هذه العملية نفسها تنتهك معنى الدين ومدلوله بكل ما في الكلمة من معنى، وتوقع الطلاق بينه وبين مبادئ الأخلاق، وتثير غضب الخالق:

> ليس هناك من شيء إسلامي في أحداث 11 سبتمبر. فالجناة قد أزهقوا أرواحاً بريئة؛ وقضوا انتحاراً؛ وفعلوا كل هذا عن طريق التآمر والتسلل في الخفاء. والقرآن الكريم والأحاديث النبوية يحرّمان هذه الآثام الثلاثة جميعاً تحريماً تاماً؛ والجناة لن يلاقوا ربهم في السماء؛ فربُّ الإسلام شديد العقاب متى ما تعلق الأمر بقتل النفس البريئة. (*Miami Herald*, October 21, 2001)

ومهما يكن من أمر، فلعل تفجُّر بركان التطرف هو جزء لا يتجزأ من ظاهرة التحرر والانعتاق التي عمت الإنسانية جمعاء، والثورات الجماهيرية، والتمكين الاعتباطي للتيارات المناصرة للعولمة والحداثة. وفي غضون ذلك، فإن أصوات العقل، والدعوة الملحة إلى حوار الحضارات، ربما ستكشفان عن مجافاة التطرف للعقل والمنطق، وتدفعان بأصوات الراديكالية المريضة بجنون العظمة إلى مواضع هامشية؛ لتمهّدا بذلك السبيل أمام جيل ما بعد الإسلاموية لصياغة نظرية دينية، ونظام حكم، وسياسة خارجية، وسياسات للمسلمين، تتمتع جميعاً بقدر أكبر من الاستيعاب والشمول.

الهوامش

التمهيد

1. كرّس المؤرخ الإيراني فريدون آدميت حياته لدراسة التاريخ الفكري الإيراني، ونشر أعمالاً يمكن وصفها بالآثار الكلاسيكية. وفي السنوات الأخيرة، كان للجيل الأصغر سناً من الباحثين والكتّاب الإيرانيين أعماله التي أفردها لمجريات هذا التاريخ في القرن العشرين تحديداً. انظر على سبيل المثال: أخوي (Akhavi 1980)؛ وبروجردي (Boroujerdi 1996)؛ وشهابي (Chehabi 1990)؛ وغيساري (Gheisari 1998)؛ ونبوي (Nabavi 2003)؛ ووحدت (Vahdat 2002).

2. كان من حسن طالعي أن أناقش مع البروفيسور كاتوزيان الأفكار الأولية لهذا الكتاب، وأن أطلعه على المخطوطة التمهيدية له فيما بين عامي 1990 و1991، عندما كنت في أكسفورد. وقد كان كريماً إلى حد كبير؛ إذ راجعها بجدية، وكتب تقريراً مطولاً عن كل فصل من فصول الكتاب. ونتيجة لنقده البنّاء أجريت تغييراً جزئياً على خطة البحث الأصلية.

مقدمة

1. في كانون الأول/ ديسمبر 1977، قال الرئيس الأمريكي جيمي كارتر، في وصفه للنظام الإيراني، إن «إيران قد تحولت، بفضل عظمة قيادة الشاه، إلى جزيرة استقرار في واحدة من أكثر مناطق العالم اضطراباً. وهذا جدير بتقديم أعظم الإجلال والتقدير لكم يا صاحب الجلالة، ولزعامتكم، ولمشاعر الإعجاب والحب التي يكنها شعبكم لكم» (Carter 1978, 2:2221). ولم يمضِ سوى أسبوع واحد حتى كان هذا الشعب "المحب، المعجب" نفسه يخوض صدامات عنيفة مع قوات الشاه.

2. تاريخ المواجهات التي جرت بين الإيرانيين ومشروعات العصرنة سيكون محور كتابي المقبل بعنوان: *Authenticity and Modernity: Moments of Convergence in the Persian Question* (الأصالة والعصرنة: لحظات الالتقاء في المسألة الفارسية).

3. ثمة من يرى أن رضا خان قد ارتقى سدة المسؤولية عبر المؤسسة العسكرية؛ بيد أن هناك مشكلتين تعترضان هذا الرأي: الأولى هي أنه كان ضابطاً في وحدة عسكرية صغيرة؛ والثانية هي أن المؤسسة العسكرية لم يكن لها تاريخياً دور سياسي في إيران على الإطلاق. ويمثل العهد البهلوي الاستثناء الوحيد بين الحالات التي تُزاح فيها الطبقات الاجتماعية سياسياً على أيدي قوى خارجية، أو من قبل المؤسسة العسكرية.

الفصل الأول

1. لم أنسَ قط كيف كانت جدتي توبخني أيام طفولتي لأنني كنت أستخدم كلمة "أنا" للتعريف بنفسي؛ وتصحح لي بالقول إن هذه الكلمة تعود لله وحده.

2. في كتابي الذي نشرته بالفارسية تحت عنوان معركة جهانبيني ها (صراع الرؤى الكونية)، أسهبت في تطوير فرضية تختص بالتمييز بين نمطين فكريين يسهمان في تعزيز عمليتي التنمية وبناء الدولة. وفي الوقت الذي يمكن لمعركة الرؤى الكونية الشاملة أن تقود إلى حرب ذات حصيلة صفرية، فإن معركة الأفكار تتيح قيام تفاعل فكري، وتقدم تنازلات متبادلة على الصعيد السياسي.

3. سنحت لي فرصة الاطلاع على يوميات سليمان بهبودي، سكرتير رضا خان؛ ويمكن للمرء من خلالها أن يقف على السبل التي اتبعها رضا خان لمراقبة مسار حياة اللاعبين الرئيسيين في عالم السياسة الإيراني، بمن فيهم أحمد شاه، آخر ملوك السلالة القاجارية.

4. يمثل "البيت" ركناً مهماً جداً من أركان البيئة التقليدية الإيرانية. ولكل زعيم ديني مكاتب محكمة التنظيم ملحقة بمبنى بيته؛ وتقع على عاتقها مهمة تحصيل ضرائب خاصة وتوزيعها على الطلبة. ومهمة كهذه تناط عادة بشخص يحظى بثقة هذا الزعيم الديني وعلى صلة وثيقة به.

5. يبدأ المقال بحكاية مشوقة عن راوية الحديث الشهير أبي هريرة مفادها «أنه كان في أثناء معركة صفين يتوجه إلى معسكر معاوية مع حلول وقت كل وجبة طعام؛ وعندما يحين موعد الصلاة يقصد معسكر علي؛ وحين تدور رحى الحرب يتنحى جانباً. وعندما سئل كيف يفعل ذلك، كان يقول: الصلاة خلف علي أتمّ، وسماط معاوية أدسم، وترك القتال أسلم» (*Homayun* no. 5, 24).

6. هذه المقولة ربما جاءت رداً على منكلجي الذي كان يؤيد فكرة الفصل بين هذين العالمين (الدين والدنيا).

7. استندت هذه الفرضية إلى الآية القرآنية ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ (سورة النجم، الآية 39).

8. هناك على سبيل المثال أعمال أخرى كُرست لدحض هذه الأفكار، مثل: محمد خالصي زاده، كشف استار: جواب بر اسرار هزار ساله [كشف الأستار: الرد على "أسرار ألف عام"] (طهران: اردهالي، 1323/ 1944)؛ ومحمد علي همت آبادي، رسالي باسختام اسلامي: رد بر اسرار هزار ساله [رسالة إسلامية للرد: دحض "أسرار ألف عام"] (طهران: علمي، 1324/ 1945)؛ ومحمد علي همت آبادي، رد بر اسرار هزار ساله [الرد على "أسرار ألف عام"] (طهران: علمي، 1324/ 1945).

9. آية الله أبوالقاسم خزعلي هو أحد أعضاء مجلس الخبراء حالياً، ممثلاً لمحافظة خراسان، وكان عضواً سابقاً في مجلس صيانة الدستور. ولد الخزعلي عام 1304/ 1925، وانتقل إلى مشهد عام 1314/ 1935 للدراسة فيها؛ وأنهى هناك مرحلة التعليم الثانوي عام 1321/ 1942. وفي عام 1327/ 1948، توجه إلى قم لمواصلة دراسته إلى جانب بروجردي وطباطبائي وخميني. وأصبح الخزعلي منذ اندلاع الثورة عضواً بارزاً في المؤسسة الدينية الإيرانية.

10. نذكر مثلاً يد الله سحابي، أحد الرموز المهمة في جماعة بازركان–طالقاني. وقد ترك أثراً واضحاً على جمع كبير من أبناء إيران، ما شجّع كثيراً من الشبان الإيرانيين على اعتناق الإسلام. ولعب ابنه عزت الله دوراً ناشطاً في هذا المجال، وكان من بين أهم الأصوات المعارضة في عهد الجمهورية الإسلامية خلال حقبة ما بعد الثورة.

الفصل الثاني

1. هو عالم نفساني، وابن رجل دين بارز يدعى شيخ محمد إبراهيم ناصر الدين صاحب زماني؛ وكان له كثير من الأتباع والمريدين. ويعد من المفكرين المهمين الذين ارتبطوا بعلاقات وثيقة مع حزب توده (الحزب الشيوعي الإيراني). وينحدر بحر من عائلة مستنيرة على صلة قرابة مباشرة بملك الشعراء بحر، مؤرخ حقبة الثورة الدستورية. ويمثل جلال آل أحمد حالة مثيرة للاهتمام؛ فقد بدأ بدراسة علوم اللاهوت، وانتقل إلى النجف عام 1943 لهذا الغرض؛ ولكنه اتخذ مساراً مغايراً تماماً بانتمائه إلى الحزب الشيوعي؛ وتخليه عنه لاحقاً ليؤسس مع خليل ملكي حركة الطريق الثالث، وعاد في آخر سنوات عمره إلى ركب الدين وأدى مناسك الحج في مكة.

2. في عام 1967، علّق جيمس بيل James Bill، الباحث الأمريكي المتخصص في الشؤون الإيرانية، بما يأتي عن هذا الكتاب: «يمثل هذا الكتاب مرجعاً لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة لك؛ ولا بد من الإشارة إليه في البحث الذي تعده. وقد بيعت منه قرابة 18000 نسخة بعد مضي عام واحد على صدوره؛ كما خلّف أثراً عميقاً هنا» (نقلاً عن نسخة بحوزة المؤلف من تعليقاته هذه). وأود الإعراب هنا عن امتناني لصديقي جلال جلالي الذي سمح لي بالحصول على نسخة من هذه الملاحظات؛ وكنت قد وجدتها عام 1986 بداخل نسخة من الكتاب كان قد اشتراها من متجر قديم للكتب في برينستون. ومع أن تعليقات الباحث الأمريكي هذه جاءت خلواً من تاريخ كتابتها، إلا أن جيمس بيل أكد لي خلال حديث معه (بعد أن ألقيت محاضرة في الجامعة التي يعمل فيها)، أنها تعود لعام 1967 (فيرجينيا، أيار/ مايو 2001).

3. النقاشات التي دارت في إيران حول هذا الكتاب تدعو للاهتمام. ففي مجتمع تهيمن على عقول أبنائه نظرية المؤامرة، واعتقاد أن "القوى الكبرى" هي من يتحكم في كل شيء، فإن نشر كتاب يتضمن انتقاداً صريحاً للولايات المتحدة الأمريكية ينطوي على رؤية عميقة وثاقبة. (مازلت أذكر أنني في مطلع السبعينيات سمعت عدداً من المفكرين الإيرانيين يقول: «من الواضح أن هذا الكتاب قد أجيز من قبل البريطانيين وحظي بدعمهم لا لشيء إلا لتشويه سمعة أمريكا»). ولعل السبب الذي يقف وراء هذا التصور هو نشر كتاب من ثلاثة أجزاء قبل ذلك ببضع سنوات يتناول تاريخ الماسونية، ويكشف محافلها وأسماء أعضائها. وكان الاعتقاد السائد يومئذ هو أن هذا الكتاب الأخير قد نشر برعاية أمريكية بهدف الإساءة إلى البريطانيين، وأن هؤلاء قد ردوا الصاع صاعين انتقاماً لأنفسهم. من جهة أخرى، وفي تعليقات جيمس بيل المذكورة آنفاً، يقول الباحث الأمريكي إن «هناك من يذهب به الظن إلى أن هذا الكتاب قد نُشر انسجاماً مع خطط الحكومة الرامية إلى ترطيب أجواء العلاقات مع الولايات المتحدة الأمريكية».

4. إن ما دفعني لاستخدام كلمة "المرجعية" ترجمة لمصطلح "السلطة الدينية" هو أن هذه الكلمة تشير إلى أرفع مراكز هذه السلطة بالنسبة لأتباع المذهب الشيعي كي يعملوا على تقليدها في شؤون حياتهم اليومية. وطبقاً لهذا المذهب، فإن هناك "المجتهد" وهو الأكثر تأهيلاً للتصريح بالتعاليم الدينية وتطبيقها بصورة مستقلة، وهناك "المقلّد" وهو يبحث عن "مرجع" يتسنى له تقليده؛ وذلك هو ما أسميته "المرجعية".

5. الأسماء الأخرى التي تضمها هذه القائمة، وبالترتيب: (2) محمد رضا كلبايكاني؛ (3) كاظم شريعتمداري تبريزي؛ (4) عبد النبي آراكي؛ (5) محمد محقق يزدي؛ (6) عباس علي شاهرودي؛ (7) شهاب الدين المرعشي؛ (8) مرتضى لانكرودي. وتكمن أهمية هذه القائمة في أن خميني كان قد أحرز بالفعل منزلة علمية عالية وموقعاً متميزاً قبل دخوله في صراعات سياسية حادة مع الشاه.

6. كنتُ في إيران خلال عامي 1978 و1979، ورأيت بنفسي أغلب أفراد النخب المحيطة بالشاه وهم يغادرون البلاد قبل أشهر من رحيل هذا الأخير عنها آخر المطاف مجبراً. بل إن المسؤولية بأكملها كانت تلقى على عاتق الشاه نفسه في أثناء محاكمة بعض أركان النظام السابق، بما في ذلك مسؤوليات رئيس وزرائه لثلاث عشرة سنة، أمير عباس هويدا.

7. يذكر آية الله الصدر أنه كان حاضراً عندما فعل خميني كل ما في وسعه لمساعدة بعوضة على الطيران خارج الغرفة بدلاً من قتلها أو إيذائها. ولكن خميني هذا، حين أُبلغ بمقتل أكثر من 5000 شخص (حسب تقديرات السلطات الثورية نفسها) في انتفاضة حزيران/ يونيو 1963، لم يزد على أن قال إن الإسلام بحاجة إلى مزيد من الدماء، من دون أي إحساس بالأسى أو تأنيب الضمير.

8. لم يكن نادر نادربور يتعاطف كثيراً لا مع الخطاب الإسلامي ولا مع من يدعمه من رجال الدين الإيرانيين. وليلاحظ القارئ قصيدته التي كتبها تحت عنوان «قم» قبل اندلاع الثورة بوقت طويل: «آلاف من النساء/ آلاف من الرجال/ النسوة محجبات/ والرجال يتلفعون عباءاتهم/ قبة مذهبة وحيدة/ ولقالق مسنّة/ حديقة موحشة وبضع شجيرات تتناثر فيها/ غابت البسمة عنها/ صامتة/ حوض ماء في الفناء امتلأ حتى نصفه/ مياهه تضرب للخضرة/ بضعة غربان هرمة/ حطت على ركام من صخور/ جموع من المتسولين/ وعلى كل خطوة من الطريق/ عمائم بيض / وجوه سود».

9. ينسب اثنان من مؤسسي المنظمة هذه المطبوعات لأنفسهم؛ ولكن طبقاً لما جاء على صدر صحيفة بعثت، فهي «الصحيفة الداخلية لطلبة حوزة قم العلمية». أما أعضاء المنظمة فيعتبرونها «النشرة السرية لحوزة قم».

10. نظمت هذه الرابطة لقاءاتها على مدى سنتين أو يزيد؛ وجرى في وقت لاحق نشر «الأحاديث والخطب الإحدى والتسعين» التي ألقيت فيها في ثلاثة مجلدات (Jahanbakhsh 2001, 60).

11. بعد مضي قرابة ثلاثة عقود، مايزال هذا الكتاب محل جدل وخلاف. وفي إحدى زياراتي البحثية لإيران صيف عام 2004، اقتنيت كتاباً يضم أكثر من 600 صفحة، مكرساً للبحث في مصير كتاب نجف آبادي. وحمل عنواناً مناسباً هو قصة كتاب "الشهيد الخالد". انظر: حاج شيخ رضا استادي، سركذشت كتاب شهيد جاويد (طهران: قدس، 1382/ 2003).

12. أبلغ سيد حسين نصر المؤلفَ (في أوتاوا، ربيع عام 2003) أنه كان حاضراً عندما شبّه شريعتي الإمام الحسين بتشي جيفارا. وأضاف أن شريعتي قد رحل عن حسينية الإرشاد ولم يعد إليها قط.

13. مابرحت مسألة تعريف المسلم إحدى أكبر المسائل الخلافية في التاريخ الإسلامي. وهناك كثير من منتقدي شريعتي من يتهمه بضعف التزامه بأداء الشعائر والفروض الإسلامية ومراعاتها. وفي هذا الشأن، فإن ما أؤكد عليه، بقدر تعلق الأمر بالمسلم، هو الالتزام الفلسفي بالرؤية الإسلامية للوجود ولمنشأ الكون وتطوره.

14. هناك إسلاميون متشددون آخرون، كأعضاء الجماعة الإسلامية المصرية مثلاً، يصفون الجهاد أيضاً بالفريضة الغائبة التي ينبغي إحياؤها من جديد.

15. تضم قائمة مؤسسي المنظمة أشخاصاً آخرين، مثل: آية الله محمود طالقاني (المتوفى عام 1979)، ورحيم عطائي (المتوفى عام 1977)، ويد الله سحابي (المتوفى عام 2001).

الفصل الثالث

1. يطلق البعض على هذه الجماعة تسمية "اليسار الجديد"، وإن كانت التسمية لا تعكس مواقفها ووجهات نظر الجماعة بشكل دقيق. وهي من نواحٍ كثيرة، قريبة الشبه من حركات اليمين الجديد القائمة في أماكن أخرى، كأوروبا والولايات المتحدة الأمريكية.

2. خرداد جريدة يومية أسسها في خريف عام 1998 عبدالله نوري، أول وزير للداخلية في حكومة خاتمي، الذي خسر تصويتاً بالثقة عليه. وتكمن أهمية اسم الصحيفة في أنه اسم ثالث أشهر التقويم الإيراني (الذي يقابل شهري مايو وحزيران)، الذي انتخب فيه خاتمي رئيساً للبلاد. وقد حدد أول أعداد الجريدة (الصادر في 3 كانون الأول/ ديسمبر 1998) رسالتها الأساسية بتوطيد أسس ولاية خاتمي، بما في ذلك المجتمع المدني، والتنمية والمشاركة السياسيتان.

3. ثمة مصطلح فني مأخوذ من مصطلح "androlepsia" الإغريقي (بمعنى الاحتجاز لأغراض الفدية)؛ وهو يشير إلى أسر رعايا أجانب واحتجازهم على سبيل الفدية أو التعويض، انتقاماً لأفعال اقترفها مواطنوهم أو البلد الأجنبي نفسه. وكان الإيرانيون الذين اختطفوا الدبلوماسيين الأمريكيين يطمحون إلى حمل الولايات المتحدة على إعادة الشاه إلى إيران.

4. تعود ملكية هذه الصحيفة (يا لثارات الحسين) إلى حركة أنصار حزب الله، أحد أكثر الحركات الإسلاموية تطرفاً في البلاد. وليتنبه القارئ على عنوان المقال: «التنمية والليبرالية الثقافية».

5. كلماته هذه تبدو لافتة للنظر؛ إذ إن لفظة "نفسانيت" بالفارسية تعبر عن مفهوم خاص في الفلسفة الإسلامية يدلل على الشهوانية، والحسيّة، وإطلاق العنان للأهواء والنزوات. ويبدو أن داوري قد ساوى متعمداً بينه وبين مفهوم "الذاتية".

الفصل الرابع

1. أود التأكيد هنا على النقاشات التي دارت داخل أوساط النخب السياسية في المجتمع الإيراني وبين أعضائها. وبخلاف ذلك، لعليّ كنت سأخصص فصلاً بأكمله للحديث عن الجدل الذي نشب حول مسألة الحكم الاستبدادي المطلق؛ أو عن أسباب تخلف إيران، بينما يتقدم الآخرون. وفي أواخر تسعينيات القرن الماضي ومطلع العقد الأول من الألفية الجديدة، كانت بين الأعمال الأكثر مبيعاً مؤلفات من قبيل: جامعه شناسي نخبه كشي (سوسيولوجيا قتل النخب)، لعلي رضا قلي (طهران: نشر ني، 1378/ 1999)؛ جامعه شناسي خودماني (سوسيولوجيا المنطق السليم) لحسن نراقي (طهران: نشر اختران، 1380/ 2001).

2. يبدي منتظري، على سبيل المثال، استعداده للتسامح حيال تنوع "الأصوات الإسلامية" ووفرتها؛ بل إنه أصدر فتاوى مثيرة للجدل حول قضايا معاصرة. وفي هذا الشأن، فإن حالة البهائيين المعاصرين في إيران قد اكتسبت قدراً من الأهمية يجعلها جديرة بالاهتمام. وفي الوقت الذي يضع فيه منتظري أبناء الجيل الأول من هؤلاء البهائيين في عداد المارقين جراء تحولهم عن الإسلام، فإن أبناء الجيل الحالي لا يمكن اتهامهم بالمروق، نظراً إلى أنهم لم يختاروا دياناتهم بأنفسهم؛ وينبغي بالتالي اعتبارهم أتباع ديانة أخرى.

3. على رغم أن هذه الوثائق لم يتم كشفها كلياً، فإن منتظري كان قد اعترض على أوامر خميني القاضية بقتل عدد كبير من الأشخاص عام 1988، بمن فيهم كثير من أعضاء سابقين في منظمة مجاهدي خلق اليسارية الذين تم قتلهم حتى قبل أن ينهوا مدد أحكام السجن التي صدرت بحقهم. وثمة ثلاث سير ذاتية (يوميات) قد عالجت هذه القضية: الأولى لأحمد خميني وقد صدرت تحت عنوان رنجنامه؛ والثانية لمحمد ريشهري التي حملت عنوان خاطرات سياسي؛ والثالثة هي يوميات منتظري التي جرى نشرها عبر شبكة الإنترنت. ويحتوي الملحق 153 من هذه الأخيرة رسالة منتظري لخميني بشأن أعمال القتل الجماعية التي طالت المعارضين صيف عام 1988.

4. تناولتُ بروجردي بالبحث في القسم الأول. وكان آية الله الخوئي، أحد أبرز مراجع التقليد في المذهب الشيعي، شأنه شأن خميني، قد شدد على الجانب التعليمي والبعد الثقافي في الإسلام. أما محمد باقر الصدر فهو أحد زعماء الشيعة في العراق حتى اغتياله عام 1980؛ وكان له كثير من الأفكار والطروحات الجديدة في الفقه الإسلامي.

5. عرض سروش هذه الأفكار أول مرة في سلسلة مقالات ظهرت على صفحات المجلة الثقافية الشهرية المسماة **كيهان فرهنگي** خلال المدة 1988-1990. ولكنها في التسعينيات تحولت إلى المسألة الأكثر إثارة للجدل، ما أجبر سروش على تقديمها بإسهاب وتفصيل واسع في مؤلف يضم أكثر من 600 صفحة. وقد نشر مجلس العلاقات الخارجية بالولايات المتحدة الأمريكية دراسة عنها. انظر:

Valla Vakili, *Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdolkarim Sorush* (New York: Council on Foreign Relations, 1997).

الخاتمة

1. رابط موقع التقرير على الإنترنت (تاريخ الدخول: 1 كانون الأول/ ديسمبر 2006) هو:

http://www.rferl.org/features/features_Article.aspx?m_11&y_2005&id_184CB9FB-887C-4696-8F54-0799DF747A4A

2. يمكن الاطلاع على خطاب خاتمي عبر الرابط الآتي (تاريخ الدخول: 30 كانون الثاني/ يناير 2007):
http://www.iranian.com/Opinion/2000/ September/Khatami/

المصادر والمراجع

مقابلات مع المؤلف

ملاحظة: أخفى المؤلف هُوية بعض من أجرى معهم مقابلات؛ إما لأسباب أمنية وإما استجابة لرغبتهم في عدم الإفصاح عن هويتهم.

إبراهيمي-ديناني، غلامحسين؛ طهران، خلال التسعينيات وفي أيار/ مايو 2004.

آشتياني، سيد جلال الدين؛ مشهد، 1990.

ب ــــــ، كاظم (قريب وثيق الصلة بآية الله حائري وآية الله أصفهاني)؛ طهران، أيار/ مايو 2004.

بادكوبه اي، آية الله حسن؛ آراك، 16 نيسان/ إبريل 1990.

بازركان، مهدي؛ حوارات امتدت من العام 1987 إلى العام 1992.

بُدَلا، حسين؛ قم، تشرين الثاني/ نوفمبر 1990.

بروجردي، محمود؛ طهران، نيسان/ إبريل 1992.

بسنديده، مرتضى؛ طهران، ربيع وصيف 1990.

بهلوان، شنكيز؛ طهران، ربيع 1992.

ثابت- راسخ، الجنرال يد الله؛ أصفهان، 31 تموز/ يوليو 1990.

حجّاريان، سعيد؛ طهران، أيار/ مايو 2004.

داوري، رضا؛ طهران، آذار/ مارس 1990، وحزيران/ يونيو 1995، وأيار/ مايو 2004.

رضا، عنايت الله؛ طهران، ربيع 1992.

سروش، عبدالكريم؛ طهران، 1990، وبرينستون، 2003.

شبستري، محمد مجتهد؛ طهران، 1990 و2001.

شمس، شمس الدين؛ طهران، 26 كانون الثاني/ يناير 1990.

الصدر، آية الله م ر؛ طهران، 8 نيسان/ إبريل 1990.

فرديد، أحمد؛ طهران، أيار/ مايو 1982.

فقيهي، علي أصغر؛ طهران، 1990، و1992، و1995.

ك – أ، حسين (مسؤول حكومي رفيع المستوى)؛ طهران، 1987.

كديور، محسن؛ طهران، أيار/ مايو 2004.

م – ج، محمد (عالم دين شاب خدم بصفة مسؤول حكومي رفيع المستوى وبصفة سفير)؛ طهران، 1990.

منتظري، آية الله حسين علي؛ قم، أيار/ مايو 2004.

مهدوي-دامغاني، محمود؛ مشهد، 3 حزيران/ يونيو 1990.

مهريار، محمد؛ أصفهان، 2 أغسطس/ آب 1990.

مراجع باللغة الفارسية

Aabaadiyaan, Hossein. 1376/1999. *Andisheye Dini va Jonbeshe Zed-e Rezhi dar Iran* [Religious Thinking and the Tobacco Movement in Iran]. Tehran: Mo'assesse-ye Motale'at-e Tarikh-e Mo'asser-e Iran.

Abdi, Abbas, and Mohsen Gudarzi. 1378/1999. *Tahavolat-e Farhangi dar Iran* [Cultural Evolution in Iran]. Tehran: Entesharat-e Ravesh.

Adamiyat, Fereidun. 1340/1961. *Fekre Azadi va Moqadameye Nehzate Mashrutiyate dar Iran* [The Idea of Freedom and the Beginning of the Constitutional Movement in Iran]. Tehran: Sokhan.

———. 1360/1981. *Tahlili az Shuresh bar Emtiyazname-ye Rezhi* [An Analysis of the Uprising against the Reggi Concession]. Tehran: Payam.

Afshari, Alireza. 1379/2000. *Mardi baraye Tamam Tarikh* [A Man for All History]. Tehran: Nashr-e Marsa.

Alavi, Seyyed Abas. 1328/1950. *Bayane Haqayeq* [Explicating the Truth]. Tehran: Lajneye Melli.

Alavi, Seyyed Hossein. 1354/1975. *Aya Sobh Nazdik Nist? Goft ari Piramune Vujude Mobarake Imam Zaman.* [Isn't the Dawn Approaching? On the Existence of his Holiness the Imam of the Age]. Isfahan: Khatam.

Al-e Ahmad, Jalal. 1364/1986. *Namehaye Jalal Al-e Ahmad* [The Letters of Al-eAhmad]. Edited by Ali Dabashi. Tehran: Entesharat-e Peik.

———. 1375/1996 [1341/1962]. *Gharbzadegi* [Weststruckness]. Tehran: Ravaq.

Aryanpour, Yahya. 1350/1971. *Az Saba ta Nima; Tarikh-e Sadopanjah Sal Adabe Farsi* [From Saba to Nima: A Hundred Years of Persian Literature]. 2 vols. Tehran: Kharazmi.

Ashuri, Daryush. 1383/2004. *Ostureye Falsafe dar Mian Ma* [The Myth of Philosophy among Us]. N.p.: Nilgon.org.

Badamchian, Assadollah, and Ali Banaei. 1362/1983. *Hay'atha-ye Mo'talefe-ye Eslami* [The Coalescing Islamic Societies]. Tehran: Entesharat-e Owj.

Bahar, Mehdi. 1344/1965. *Miraskhar-e Este'mar* [The Inheritor of Colonialism]. Tehran: Amir Kabir.

Bahar, Mohammad Taqi. 1323/1944. *Tarikh-e Mokhtasare Ahzab-e Siyassi dar Iran* [A Short History of Political Parties in Iran]. Vol. 1. Tehran: Amir Kabir.

Bahsi darbareye Marja'iyat va Rohaniyat [A Discussion of Religious Authority and the Clergies]. 1341/1962. 2nd ed. Tehran: Enteshar.

Bani Sadr, Abolhassan. 1360/1981. *Kheyant be Omid* [The Betrayal of Hope]. Paris: published by the author.

Baqi, Emaddodin. 1362/1983. *Dar Shenakht Hezb-e Qa'edin Zaman, Mossum be Anjomane Hojjatiye* [On Introducing the Party known as the Hojjatiye Association]. Tehran: Enteshararte Rahe Mojahed.

———. 1379/2000. *Baraye Tarikh; Goft egu ba Said Hajjarian* [For History: An Interview with Saeed Hajjarian]. Tehran: Nashr-e Ney.

Barzin, Said. 1374/1996. *Zendeginameye Siyassi Mohandes Mehdi Bazargan* [A Political Biography of Mehdi Bazargan]. Tehran: Nashr Markaz.

Bazargan, Mehdi. 1341/1962. "Entezare Mardom az Maraje'" [The People's Expectations of the Religious Authorities]. In *Bahsi darbareye Marja'iyat va Rohaniyat*, 103–129.

———. 1344/1965. *Mazhab dar Orupa* [Religion in Europe]. Tehran: Sherkate Enteshar.

———. 1355/1976 [1341/1962]. *Marz Miyane Din va Omur Estemaei* [The Boundary between Religion and Social Issues]. Houston: Pakhshe Ketab.

———. 1356/1977 [1343/1964]. *Modafe'at* [Defense]. Belleville, Ill.: Nehzate Azadi Khareje Keshvar.

———. 1357/1978 [1335/1957]. *Rah Tey Shodeh* [A Path Taken]. Houston: Pakhshe Ketab.

———. 1362/1983. *Shoura-ye Enqelab wa Doulat-e Mowaqat* [The Revolutionary Council and the Provisional Government]. Tehran: Nehzat-e Azadi.

Behnam, Jamshid. 1375/1996. *Iranian va Andisheye Tajadod* [Iranians and the Idea of Modernity]. Tehran: Nashr Farzan.

Bist-o-Hasht Hezar Ruz Tarikh-e Iran [Twenty-eight Thousand Days of Iranian History]. 1309/1930. Tehran: Ettela'at.

Bistomin Salgarde Nehazate Azadiye Iran [The Twentieth Anniversary of the Freedom Movement of Iran] 1362/1983. Tehran: Nehzat-e Azadi.

"Chardah Qarn Rahbaran Shi'a." 1340/1962. *Khandaniha* 22 (46): 23–34.

Daftar-e Rahbari. 1375/1996. *Hadith-e Vellayat; Majmu'eye Rahnemudhaye Maqam Mo'azam-e Rahbari* [A Collection of the Speeches of the Leader]. Vol. 1. Tehran: Sazman-e Madarek-e Enqelab-e Eslami.

Davani, Ali. 1360/1981. *Nahzat-e Rohaniyun-e Iran* [The Clerical Movement of Iran]. 11 vols. Tehran: Bonyad-e Imam Reza.

———. 1371/1992. *Zendegani Zaeim Bozorg 'Alam Tashyu,' Ayatollah Burujerdi.* [The Life of the Great Leader of Shi'ism, Ayatollah Burujerdi]. Revised ed. Tehran: Nashr Motahar.

Davari, Reza. 1357/1978. *Vaz'e Konuni-ye Tafakor dar Iran* [The State of Contemporary Thought in Iran]. Tehran: Soroush.

———. 1364/1985. *Nassionalizm, Hakemiyat-e Melli va Esteqlal* [Nationalism, National Sovereignty, and Independence]. Isfahan: Entesharat-e Porsesh.

———. 1373/1994. *Falsafe dar Bohran* [Philosophy in Crisis]. Tehran: Amir Kabir.

Dehgan, Ebrahim. 1331/1953. *Noore Mobin* [The Clear Light]. Arak: Farvardin.

Dolatabadi, Yahya. 1309/1930. "Name az Bruksel" [Letter from Brussels]. In *Bist-o-Hasht Hezar Ruz Tarikh-e Iran* [Twenty-eight Thousand Days of Iranian History]. Tehran: Ettela'at.

———. 1336/1957. *Tarikh-e Mo'asser ya Hayat-e Yahya* [A Contemporary History or the Life of Yahya]. 4 vols. Tehran: Eqbal.

Edareye Kole Qavanin, comp. 1369/1990. *Surat-e Mashruhe Mozakerate Baznegariye Qanun-e Assasiye Jumhuriye Eslami* [Proceedings of the Review of the Constitution of the Islamic Republic of Iran]. 4 vols. Tehran: Adareye Tabloqat va Entesharat.

"Enqelab Islami; Dastavardaha va Tahdidha" [The Islamic Revolution: Accomplishments and Challenges]. 1375/1997. *Sobh: Political, Cultural, Social and Economic Monthly* 2, no. 67 (Esfand/February–March).

Eshkevari, Hassan Yusefi , ed. 1373/1995a. *Naqd-o Barrassi-ye Jonbesh-e Eslami Mo'asser; (1) Mossahebe ba Mohandes Mehdi Bazargan* [A Critical Review of the Contemporary Islamic Movement, No. 1: An Interview with Mehdi Bazargan]. Tehran: published by the editor.

———. 1373/1995b. *Naqd-o Barrassi-ye Jonbesh-e Eslami Mo'asser; (3) Mossahebe ba Dr. Abdolkarim Soroush* [A Critical Review of the Contemporary Islamic Movement, No. 3: An Interview with Dr. Abdolkarim Soroush]. Tehran: published by the editor.

———. 1373/1995c. *Naqd-o Barrassi-ye Jonbesh-e Eslami Mo'asser; (5) Mossahebe ba Ostad Mahammad Mojtahed Shabestari* [A Critical Review of the Contemporary Islamic Movement, No. 5: An Interview with Professor Mohammad Mojtahed Shabestari]. Tehran: published by the editor.

Eslami-Nadoushan, Mohammad-Ali. 1362/1993. *Goftim-o-Nagoftim* [Told and Untold]. Tehran: Yazdan.

Faiz, Abbas. 1349–1350/1970–1971. *Ganjineye Asar Qum* [A Collection of Qom's Stories]. 2 vols. Qom: published by the author.

Fardid, Ahmad. 1381/2002. *Didar-e Farahi va Fotuhaat-e Aakhar-e Zamaan* [The Divine Encounter and Illuminations at the End of Time]. Tehran: Moassesseye Farhangi va Pazhuheshi va Chap van Nashr-e Nazar.

Fateh, Mostafah. 1310/1932. *Rah-e Pishraft* [The Path to Progress]. Tehran: Matbaeiye Soroush. Ganji, Akbar. 1379/2000a. *Aalijenab-e Sorkhpush va Aalijenab-e Khakestari* [His Eminence Red and His Eminence Gray]. Tehran: Tarh-e No.

———. 1379/2000b. *Tarikkhane-ye Ashbah* [The Darkroom of the Ghosts]. Tehran: Tarh-e No.

———. 1381/2002. *Manifest-e Jumhurikhahi* [The Manifesto of Republicanism]. Unpublished manuscript in author's possession.

Golmakani, Hooshang. 1377/1999. "Az Khoshunat va Ta'asob ta Modara va Mehrvarzi" [From Violence and Fundamentalism to Tolerance and Kindness]. *Kiyan* 8 (Bahman–Esfand/February–March): 4–5.

"Gozareshi az Fa'aliyate Anjoman" [A Report on the Activities of the Association]. N.d. Internal handwritten report, in author's possession.

Hairi, Abdul-Hadi. 1367/1988. *Nakhostin Ruyarueihaye Andishegaran Irani ba Doruyeye Tamadon-e burzhuvazie Gharb* [The Early Encounter of Iranian Thinkers with the Two-Sided Civilization of the Western Bourgeoisie]. Tehran: Amir Kabir.

Hajjarian, Saeed. 1379/2000. *Jomhuriyat: Afsunzedaei az Qodrat* [Republicanism: The Disenchanting of Power]. Tehran: Tarh-e No.

———. 1380/2001. *Az Shahed Qodsi ta Shahed Bazari; Orfi Shodan Din dar Sepehr Siyassat* [From Sacred Witness to Profane Witness: The Secularization of Religion in the Political Sphere]. Tehran: Entesharat-e Tarh-e No.

Hakamizadeh, Ali Akbar. 1322/1943. *Asrare Hezarsaleh* [The Secret of a Thousand Years]. Tehran: Parcham.

Hedayat, Mehdiqoli. 1346/1967 [1329/1950]. *Khaterat va Khatarat* [Memoirs and Challenges]. Tehran: Zavar.

Hojjati-Kermani, Ali, comp. 1368/1989. *Be'sat; Organ Makhfi -e Daneshjuyan-e Houze-ye 'Elmiye-ye Qum dar Salhaye 1342–44* [*Be'sat:* The Covert Organ of Students at the Qom Seminary in the Years 1342–44/1963–65]. Tehran: Suroush.

Honarmand, Manuchehr. 1351/1972. *Pahlavism: Maktab-e No* [Pahlavism: The New School]. Tehran: n.p. Iqbal, Abbas. 1326/1937. "Ma va Tamadon-e Orupaei" [We and European Civilization]. *Yadegar* 5 (4): 1–7.

Izadi, Mohammad. 1359/1980. *Gozari bar Zaendegi va Andisheha-ye Faqih Aliqadr Ayatollah Montazeri* [A Review and Look at the Life of the Exalted Jurist, Ayatollah Montazeri]. Tehran: Nehzat-e Zanan-e Mosalman.

Kadivar, Mohsen. 1378/1999. *Hokumat-e Vallae'i* [Government as Guardianship]. Tehran: Nashr-e Ney.

———. 1379/2000a. *Daghdaghe-ye Hokumat-e Dini* [Preoccupations with Religious Government]. 2nd ed. Tehran: Nashr-e Ney.

———. 1379/2000b. *Hokumat-e Entesabi* [Government by Appointment]. Tehran: Nashr-e Ney.

———. 1380/2001. *Nazareye-haye Dolat dar Fiqh-e Shi'a* [Theories of the State in Shi'i Jurisprudence]. 5th ed. Tehran: Nashr-e Ney.

———. 1382/2003. "Andisheye Siyassi-ye Akhond Khorassani" [The Political Ideas of Cleric Khorassani]. Paper presented at a conference in Tehran dealing with the intellectual foundation of the Constitutional Revolution; copy in the author's possession.

Kasravi, Ahmad. 1336/1957. *Din va Jahaan* [Religion and the World]. 3rd ed. Tehran: Paayedaar.

———. 1355/1976 [1325/1946]. *Zendegani Man; Doureye Kamel* [My Life: Complete Series]. Tehran: Entesharat Bonyad.

———. 1357/1978. *Dar Peiraamun-e Taarikh* [On History]. 2nd ed. Tehran: Jaar.

———. 1358/1979. *Ma Che Mikhahim: Goft aarhaaei az Maahnaameye Peymaan* [What We Want: Essays from the Monthly *Peymaan*]. Tehran: Roshdiye.

———. 1363/1985 [1340/1961]. *Tarikh-e Mashrute-ye Iran* [A History of Iranian Constitutionalism]. Tehran: Amir Kabir.

Kazemi, Moshfeq. 1303/1924. "Enqelab-e Ejtemari, Zarurat-e Diktator" [Social Revolution, the Necessity of the Emergence of a Dictator]. *Name-ye Farhangestan* (Urdibehesht/May): 11–15.

Khamenei, Ali. 1365/1986. *Gozareshi az Tarikhe va Oza'e Kononiye Hozeye 'Elmiyeyye Mashhad* [A Report on the History and Contemporary Condition of the Seminary of Mashhad]. Mashhad: Astane Qods Razavi.

———. 1375/1996. *Farhang va Tahajom-e Farhangi* [Culture and Cultural Assault]. Tehran: Vezarat-e Ershad Eslami.

Khomeini, Ruhollah. 1321/1943. *Kashf-e Asrar* [Revealing the Secret]. Tehran: Islamiyeh.

———. 1361/1982. *Sahifeye Noor* [The Book of Light]. 21 vols. Tehran: Vezarat-e Ershad Eslami.

———. 1367/1989. *Ava-yi Tawhid* [The Sound of Monotheism]. Tehran: Ershad.

Khosroshahi, Seyyed Hadi. 1375/1996. *Fada'iyan Islam; Tarikh, Amalkard, Andishe* [The Devotees of Islam: History, Actions, and Thought]. Tehran: Entesharat-e Ettela'at.

Mahbubi-Ardakani, Hossein. 1368/1989. *Tarikh-e Mo'assessat-e Tamadoni-ye Jadid dar Iran* [A History of the Institutions of Modern Civilization in Iran]. 3 vols. Tehran: Tehran University Press.

Mahiyat Zed Enqelabi Anjoman Hojjatiye ra Beshenassim [Getting to Know the Counterrevolutionary Nature of the Hojjatiye Association]. 1360/1981. Tehran: n.p.

Maki, Hossein. 1357/1978. *Tarikhe Bist Saleye Iran* [A Twenty-Year History of Iran]. 8 vols. Tehran: Amir Kabir.

———. 1358/1979. *Modarres, Qahreman-e Azadi* [Modarres: The Hero of Freedom]. 2 vols. Tehran: Bonyade Tarjomeh va Nashr-e Ketab.

Mehrizi-Tabataba'i, Sadreddin. 1351/1972. *Hamasye Javid* [The Eternal Epic]. Qom: Elmiye.

Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi. 1360/1981. *Pasdari az Sangarhaye Eideologic* [Guarding the Ideologic Fronts]. Qom: Mo'assesseye dar Rah-e Haq.

———. 1381/2002. *Negahi Gozara be Nazariye-ye Velayat Faqih* [A Short Overview of the Theory of the Guardianship of the Jurisconsult]. Qom: Mo'assesseye Amuzeshi-Pazhuheshi Imam Khomeini.

———. 1381/2003. *Tahajom-e Farhangi* [Cultural Assault]. Qom: Imam Khomeini's Educational and Research Institute.

Montazeri, Hossein-Ali. 1379/2000. *Mabani Feqhi Hokumat-e Eslami* [The Juridical Foundation of Islamic Government]. Edited and translated from the Arabic by Mohammad Salavati. Vol. 2 (of 6). Tehran: Sarabi.

Moqadaszadeh, Seyyed Mohammad. 1335/1956. *Rejale Qom va Bahsi dar Tarikhe Aan* [Notable Men of Qom and a History of That City]. Tehran: Mehr-e Iran.

Moradiniya, Mohammad Javad, ed. 1374/1995. *Khaterate Ayatollah Passandideh* [Ayatollah Passandideh's Memoirs]. Tehran: Hadith.

Mosaddeq va Nehzat Melli Iran [Mosaddeq and the Iranian Nationalist Movement]. 1357/1978. n.p: Etehadiyeye Anjomanhaye Eslami Daneshjuyan dar Europa.

Motahhari, Morteza. 1341/1962. "Mazaya va Khadamate Ayatollah Burujerdi." In *Bahsi darbareye Marja'iyat va Rohaniyat,* 234–249.

———. 1357/1978. *Adl-e Elahi* [The Divine Justice]. Qom: Sadra.

———. 1372/1994 [1349/1970]. *Khadamat-e Motaqabel-e Islam va Iran* [Mutual Contributions of Islam and Iran]. Qom: Sadra.

———. 1376/1997 [1351/1972]. *Mas'ale-ye Hejab* [The Question of Women's Coverings]. Qom: Sadra.

———. 1382/2003 [1353/1974]. *Nezam-e Hoquqiye Zan dar Islam* [The System of Women's Rights in Islam]. Qom: Sadra.

———. n.d. *Piramun Enqelab-e Eslami* [On Islamic Revolution]. Tehran: Sadra.

Musavi-Makoei, Mir-Assadollah. 1376/1998. *Dabirestan-e Alborz va Shabaneruziye Aan* [Alborz High School and its Boarding System]. Tehran: Nashr-e Bisotun.

Mussavi, Mir Hossein. 1364/1985. "Roshanfekran-e Maghruq dar Falsafe-ye Gharbi" [The Intellectuals Overtaken by Western Philosophy]. *Faslname-ye Honar* 2:39–49.

Na'ini, Mohammad Hossein. 1334/1955. *Tanbih ul-Umma va Tanzih ul-Mella* [The Admonition of the Umma and the Refinement of the Nation]. Tehran: Enteshar.

Najafabadi, Saleh. 1349–1970. *Shahid-e Javid* [The Immortal Martyr]. Qom: Sadra.

Nateq, Homa. 1368/1990. *Iran dar Rahyabi-ye Farhangi, 1834–48* [Iran on the Threshold of Cultural Renovation, 1834–48]. Ottawa: Pegah.

Nehzat-e Azadi-ye Iran. 1364/1985. *Safahati az Tarikh-e Mo'asser-e Iran, Asnad-e Nehzat-e Moqavemat-e Melli* [Pages from the Contemporary History of Iran: Documents of the National Resistance Movement]. 5 vols. Tehran: Nehzat-r Azadi.

Nooriala, Esmaeil. 1357/1978. *Jame'eshenasi Tashayo'* [The Sociology of Shi'ism]. Tehran: Entesharat-e Qoqnus.

Pahlavi, Mohammad Reza. n.d. *Majmue'ye Ta'lifat, Notqha, Mosahebeha va Bayanante Mohammad Reza Shah* [The Collected Works, Speeches, Press Conferences, and Sayings of Mohammad Reza Shah]. 10 vols. Tehran: Keyhan.

Pahlavi, Princess Shams. 1327/1948. "Khaterat." *Ettela'at Mahane,* Urdibehesht/May.

Quchani, Mohammad. 1382/2004. *Naziabadiha* [People from Naziabad]. Tehran: Nashr Sarabi.

Rahamni, Qodratollah. 1382/2004. "Karnameye Rob-e Qarn Jumhuri Eslami dar Goftegu ba Ayatollah Hashemi Rafsanjani" [The Record of a Quarter Century of the Islamic Republic in Conversation with Ayatollah Rafsanjani]. *Keyhan* (from January 31 to February 24).

Rah-e Mossaddeq [Mosaddeq's Path]. 1374/1985. 5 vols. Tehran: Nehzat-e Azadi.

Rajaee, Farhang. 1364/1985. "Akhlaq, Elm, va Zendegi-e Daneshqahi" [Ethics, Science, and Academic Life]. *Nashr-e Daneshqahi* (Urdibehesht/May): 12–21.

———. 1376/1998. *Ma'reke-ye Jahanbiniha: dar Kheradvarzi Siyassi va Hoviyat-e Ma Iranian* [The Battle of Worldviews: On Political Rationalism and Our Iranian Identity]. Tehran: Ehya'e Ketab.

———. 1383/2004. *Moshkeleye Hoviyat-e Iranian Emruz* [The Problem of Contemporary Iranian Identity]. Tehran: Nashr-e Ney.

Razi, Mohammad. 1332/1953. *Asarolhojja, ya Tarikhe, va Da'eratolma'ref Hozeye Elmiyeye Qom* [The Clergies' Contribution, or the Chronicle and Encyclopedia of Qom's Seminaries]. Qom: Darolketab.

———. 1358/1979. *Sheykh Mohammad Bafqi.* 2nd ed. Qom: Shahid Gomnam.

"Rohaniyat dar Iran" [Clergies in Iran]. 1313/1935. *Homayun* no. 2: 3–4.

Rouhani (Ziyarati), Seyyed Hamid. 1362–1364/1983–1985. *Barrassi va Tahlili Az Nehzat-e Imam Khomeini* [An Overview and an Analysis of Imam Khomeini's Movement]. 2 vols. Tehran: Amozeshe Enqelabe Eslami.

Rudi-Kadivar, Zahra, comp. 1379/2000. *Bahaye Azadi; Defa iyat-e Mohsen Kadivar dar Dadgah-e Vizheye Rohaniyat* [The Price of Freedom: The Defense of Mohsen Kadivar in the Special Court of the Clergy]. Tehran: Nashr-e Ney.

Saalnaameye Paars [Paars Annals]. 1306–1333/1927–1954. Tehran: Paars.

Sadiq, Eissa. 1352/1973. *Yadegar-e Omr* [Memories of a Life]. 2 vols. Tehran: Dehkhoda.

Sangelaji, Shari'at. 1321/1942. *Kelid Fahm Qur'an* [The Key to the Understanding of the Qur'an]. Tehran: Danesh.

———. 1322/1943. *Tawhid, Ibaadat, Yektaparasti* [Monotheism, Prayer, and Worshiping the One]. 2nd ed. Tehran: Chap-e Majlis.

Sarza'im, Ali. 1381/2002. *Daramadi be Barrasiye Tahlili Tarikhi Mo'assesseye Farhangi-ye Alavi* [An Introduction to the Historical Analysis of the Cultural Institution of Alavi]. Unpublished manuscript in author's possession.

Seyri dar Zendegani Ostad Motahhari [A Review of the Life of Motahhari]. 1382/2003. Qom: Sadra.

Shabestari, Mohammad Mojtahed. 1377/1998. *Hermonotik, Ketab, va Sonat* [Hermeneutics, Scripture, and Tradition]. 2nd ed. Tehran: Entesharat-e Tarh-e No.

———. 1378/2000. *Iman va Azadi* [Faith and Freedom]. 2nd ed. Tehran: Entesharat-e Tarh-e No.

———. 1381/2002. *Naqdi bar Qara'at Rasmi az Din: Bohranya, Chaleshha, Rahhalha* [A Critique of the Official Reading of Religion: Crisis, Challenges, and Solutions]. Tehran: Entesharat-e Tarh-e No.

———. 1383/2004. "Adonis's Conversation with Shabestari." Reprinted from *al-Hayat* (April 4, 2004) on http://emruz.info.

Shari'ati, Ali. 1347/1969. *Islam-Shenassi* [Islamology]. Mashhad: Chapkhaneye Tus.

———. 1357/1979. *Majmu'eye Asaar* [Collected Works]. 35 vols. Tehran: Daftar-e Tanzim-e Majmu'eye Asaar Dr. Ali Shari'ati.

———. n.d. *Ensan va Islam* [Man and Islam]. Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Enteshar.

Soroush, Abdolkarim. 1370/1991. "Qabz-o Bast dar Mizan Naqd-o Bahs" [Contraction and Expansion at the Level of Criticism and Discussion]. *Kiyan* 1 (2): 1–8.

———. 1372/1993. "Ma'na va Mabnay-e Seckularizm" [Meaning and the Foundation of Secularism]. *Kiyan* 26:1–6.

———. 1373/1994. *Tafaroj Son'* [A Journey to the World of Technology]. Tehran: Sertat.

———. 1375/1996a. *Eideology-ye Sheitani* [Satanic Ideology]. Tehran: Serat.

———. 1375/1996b. *Farbahtar az Ideology* [Broader than Ideology]. Tehran: Serat.

———. 1376/1997. *Qesseye Arbab-e Ma'refat* [The Story of the Masters of Understanding]. Tehran: Serat.

———. 1377/1998. *Razdani, Roshanfekri va Dindari* [Knowing the Secrets, Intellectualism, and Religiosity]. Tehran: Serat.

———. 1382/2003. "Democracy Dini va Gheyr-e Dini Nadaarad" [There Is No Religious and Irreligious Democracy: An Interview with Soroush]. *Sharq* 1:8–9.

———. 1383/2004a. "Bazsaazi vs Shostoshuye Mojaddad Akhlaqi" [Ethical Cleansing and Reconstruction]. *Emruz* (24 Mordad/August 14); available at http://emruz.info.

———. 1383/2004b. "Jame'eye Dini va Jame'eye Akhlaqi" [Religious Society and Ethical Society]. *Bamdad* (15 Mordad/August 5).

Taleqani, Mahmoud. 1334/1955. "Moqadima" [Introduction to *Tanbih ul-Umma va Tanzih ul-Mella*, by Mohammad Hossein Na'ini]. Tehran: Enteshar.

"Tarikhcheye Hozeye 'Elmiye-ye Qom" [A Short History of Qom Seminary]. 1340/1961. *Maktab-e Eslam* 3 (4): 42–51.

Yadname-ye 20th Saal-e Ta'sis-e Nehzat-e Azadi [Th e 20th Anniversary of the Formation of the Freedom Movement of Iran]. 1362/1983. 2nd ed. Tehran: Nehzat-eAzadi.

Zarshenas, Shahriyar. 1373/1995. "Bahar Enqelab va Nur-e Velayat" [The Spring of the Revolution and the Light of Guardianship]. *Mashreq* 1:2–3.

Zibakalam, Sadeq. 1377/1998. *Ma Cheguneh Ma Shodim; Reisheyabi Ellal-e Aqabmandegi dar Iran* [How Did We Become Who We Are: An Inquiry into the Root of Iranian Backwardness]. Tehran: Rozaneh.

مراجع بلغات أخرى

Abbott, Walter, ed. 1966. *The Documents of Vatican II*. New York: Guild Press.

Abrahamian, Ervand. 1982a. *Iran between Two Revolutions*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.

———. 1982b. *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*. London: I. B. Tauris.

———. 1988. "Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution." In Lapidus and Burke, 289–297.

Ajami, Fouad. 1981. *The Arab Predicament*. New York: Cambridge Univ. Press.

———. 1986. *The Vanished Imam: Musa al-Sadr and the Shi'a of Lebanon*. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press.

Akhavi, Shahrough. 1980. *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Milani Period*. Albany: State Univ. of New York Press.

Al-e Ahmad, Jalal. 1982. *Gharbzadegi (Weststruckness)*. Translated from the Persian by John Green and Ahmad Alizadeh. Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers.

Algar, Hamid. 1988. "Imam Khomeini, 1902–1962: The Pre-Revolutionary Years." In Lapidus and Burke, 263–288.

———. 1991. "Religious Forces in Twentieth-Century Iran." In *The Cambridge History of Iran*, vol. 7: *From Nadir Shah to the Islamic Republic*, edited by Peter Avery, Garm Hambly, and Charles Melville, 732–764. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Amanat, Abbas. 1997. *Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831–1896.* Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press.

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso.

Aneer, Gudmar. 1985. *Imam Ruhullah Khumaini, Sah Muhammad Riza Pahlavi, and the Religious Traditions of Iran.* Uppsala, Sweden: Acta Universitatis Upsaliensis.

Arjomand, Said Amir. 1981. *The Shadow of God and the Hidden Imam.* Chicago: Univ. of Chicago Press.

———. 1984. "Traditionalism in Twentieth Century Iran." In *From Nationalism to Revolutionary Islam,* edited by Said Amir Arjomand, 195–232. Albany: State Univ. of New York Press.

Armstrong, Karen. 2000. *Islam: A Short History.* New York: Modern Library.

Ashraf, Ahmad. 1971. *Iran: Imperialism, Class, and Modernization from Above.* Ph.D. diss., New School for Social Research (New York).

———. 1990. "Theocracy and Charisma: New Men in Power in Iran." *International Journal of Politics, Culture, and Society* 4, no. 1: 13–151.

———. 1995. "From the White Revolution to the Islamic Revolution." In *Iran after the Revolution: Crisis of an Islamic State,* edited by Saeed Rahnema and Sohrab Behdad, 21–44. London: I. B. Tauris.

Avery, Peter. 1965. *Modern Iran.* London: Benn.

Ayoub, Mahmoud. 1978. *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of "Ashura" in Twelver Shi'ism.* The Hague: Mouton.

Azimi, Fakhreddin. 1989. *Iran: The Crisis of Democracy.* London: I. B. Tauris.

Azmeh, Aziz. 1993. *Islams and Modernities.* New York: Verso.

Bakhash, Shaoul. 1984. *The Reign of the Ayatollah: Iran and the Islamic Revolution.* New York: Basic Books.

Banani, Amin. 1961. *The Modernization of Iran, 1921–1941.* Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press.

Berkes, Niyazi. 1964. *The Development of Secularism in Turkey.* Montreal: McGill Univ. Press.

Binder, Leonard. 1988. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies.*Chicago: Univ. of Chicago Press.

Black, Anthony. 2001. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present.* New York: Routledge.

Boroujerdi, Mehrzad. 1992. "Gharbzadegi: The Dominant Intellectual Discourse of Pre- and Post-Revolutionary Iran." In Farsoun and Mashayekhi, 30–56.

———.1996. *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nationalism.*Syracuse, N.Y.: Syracuse Univ. Press.

Braudel, Fernand. 1994. *A History of Civilization.* Translated from the French by Richard Mayne. New York: Penguin.

Brown, Carl L. 1984. *International Politics and the Middle East: Old Rules, Dangerous Game.* Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press.

Burke, Edmund III. 1988. "Islam and Social Movements: Methodological Reflections." In Lapidus and Burke, 17–35.

Carter, Jimmy. 1978. *Public Papers of the President of the United States, 1977.* 2 vols. Washington, D.C.: Government Printing Office.

Chehabi, H. E. 1990. *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini.* Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press.

Cottam, Richard. 1989. "Inside Revolutionary Iran." *Middle East Journal* 43 (2): 168–185.

Curzon, George N. 1966. *Persia and the Persian Question.* 2 vols. London: Cass.

Dabashi, Hamid. 1993. *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran.* New York: New York Univ. Press.

———. 2000. "The End of Islamic Ideology." *Social Research* 67 (2): 475–518.

Diba, Farhand. 1986. *Mohammad Mossadegh: Political Biography.* London: Croom Helm.

Dorraj, Manuchehr. 1988. *From Zarathustra to Khomeini: Populism and Dissent in Iran.* Boulder, Colo.: Lynne Rienner.

Ehteshami, Anoushirvan. 1995. *After Khomeini: The Iranian Second Republic.* New York: Routledge.

Elshtain, Jean Bethke. 1993. *Democracy on Trial.* Concord, Ont.: House of Anansi Press.

Enayat, Hamid. 1980. "The Resurgence of Islam." *History Today* (February): 16–27.

———. 1982. *Modern Islamic Political Thought.* Austin: Univ. of Texas Press.

———. 1983. "Iran: Khumayni's Concept of the 'Guardianship of the Jurisconsult'." In *Islam in the Political Process,* edited by James Piscatori, 475–518. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Farmanfarmayan, Hafi z. 1968. "The Forces of Modernization in Nineteenth-Century Iran: A Historical Survey." In *Beginning of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century,* edited by William Polk and Richard Chambers, 115–151. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Farsoun, Samih K., and Mehrdad Mashayekhi, eds. 1992. *Iran: Political Culture in the Islamic Republic.* London: Routledge.

Feldman, Noah. 2003. *After Jihad: America and the Struggle for Islamic Democracy.* New York: Farrar, Straus and Giroux.

Fischer, Michael. 1980. *Iran: From Religious Dispute to Revolution.* Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Fischer, Michael, and Mehdi Abedi. 1990. *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition.* Madison: Univ. of Wisconsin Press.

Floor, Willem. 1980. "The Revolutionary Character of Iranian Ulama: Wishful Thinking or Reality?" *International Journal of Middle East Studies* 12 (4): 501–524.

Foran, John. 1993. *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from 1500 to the Revolution.* Boulder, Colo.: Westview.

———, ed. 1994. *A Century of Revolution: Social Movements in Iran.* London: UCL Press.

Fuller, E. Graham, and Ian O. Lesser. 1995. *A Sense of Siege: The Geopolitics of Islam and the West.* Boulder, Colo.: Westview.

Gellner, Ernest. 1984. Foreword to *From Nationalism to Revolutionary Islam,* edited by Said Amir Arjomand, vii–xi. Albany: State Univ. of New York Press.

———. 1992. *Postmodernism, Reason, and Religion.* London: Routledge.

Ghani, Cyrus. 2000. *Iran and the Rise of Reza Shah: From Qajar Collapse to Pahlavi Power.* London: I. B. Tauris.

Gheissari, Ali. 1998. *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century.* Austin: Univ. of Texas Press.

Green, Jerrold D. 1993. "Ideology and Pragmatism in Iranian Foreign Policy." *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 17 (1): 57–75.

Hairi, Abdul-hadi. 1977. *Shi'ism and Constitutionalism in Iran: A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics.* Leiden: Brill.

———. 1982. "Ha'eri." In *The Encyclopedia of Islam.* New ed., supplement 5–6, 342–343. Leiden: Brill.

Halliday, Fred. 1996. *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East.* London: I. B. Tauris.

Hentsch, Thierry. 1992. *Imagining the Middle East.* Translated by Fred A. Reed. Montreal: Black Rose.

Hobsbawm, Eric. 1987. *The Age of Empire, 1875–1914.* London: Weidenfeld and Nicolson.

Hodgson, Marshall. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.* 3 vols. Chicago: Univ. of Chicago Press.

Jahanbakhsh, Forough. 2001. *Islam, Democracy, and Religious Modernism in Iran,1953–2000: From Bazargan to Soroush.* Leiden: Brill.

Katouzian, Homa (Mohammad-Ali Homayun). 1981. *The Political Economy of Iran,1926–1979.* London: Macmillan.

———. 2000. *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajar and the Emergence of the Pahlavis.* London: I. B. Tauris.

Kazemi, Farhad. 1984. "Fada'iyan-e Islam: Fanaticism, Politics, and Terror." In *From Nationalism to Revolutionary Islam,* edited by Said Amir Arjomand, 158–176. Albany: State Univ. of New York Press.

Keddie, Nikki R. 1972. *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography.*Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press.

———. 1981. *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran.* New Haven, Conn.: Yale Univ. Press.

———, ed. 1983. *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution.* New Haven, Conn.: Yale Univ. Press.

———. 1999. *Qajar Iran and the Rise of Reza Khan, 1796–1925.* Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers.

Kepel, Gilles. 1994. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World.* University Park: Pennsylvania State Univ. Press.

———. 2002. *Jihad: The Trail of Political Islam.* Translated by Anthony F. Roberts. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

Khomeini, Ruhollah. 1980. *Islam and Revolution I: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941–1980).* Translated by Hamid Algar. Berkeley, Calif.: Mizan Press.

Kramer, Martin, ed. 1987. *Shi'ism, Resistance, and Revolution.* Boulder, Colo.: Westview.

Kynsh, Alexander. 1992. "Iran Revisited: Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy." *Middle East Journal* 46 (4): 631–655.

Lambton, A. K. S. 1964. "A Reconstruction of the Position of the Marja' Taqlid and the Religious Institution." *Studia Islamica* 20:115–135.

———. 1992 (1970). "Persia: The Breakdown of Society." In *The Cambridge History of Islam,* vol. 1A, edited by P. M. Holt, A. K. S. Lambton, and Bernard Lewis, 430–467. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Lapidus, Ira M., and Edmund Burke III, eds. 1988. *Islam, Politics, and Social Movements.*Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press.

Lawrence, Bruce. 1989. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age.* San Francisco: Harper & Row.

Ligabo, Ambeyi. 2004. "Report Submitted by the Special Rapporteur on the Right to Freedom of Opinion and Expression [in Iran]." Addendum (E/CN.4/2004/62/Add.2), 1–25. New York: United Nations.

Litvak, Meir. 1998. *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The 'Ulama of Najaf and Karbala.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Lockhart, Laurence. 1958. *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Lorentz, John H. 1974. "Modernization and Political Change in Ninteenth-Century Iran: The Role of Amir Kabir." Ph.D. diss., Princeton University.

———. 1995. *Historical Dictionary of Iran.* Lanham, Md.: Scarecrow Press.

Luciani, Giacomo, and Hazem Beblawi, eds. 1987. *The Rentier State.* New York: Croom Helm.

Mahdavy, Hossein. 1970. "Pattern and Problems of Development in Rentier States: The Case of Iran." In *Studies in the Economic History of the Middle East,* edited by M. A. Cook, 382–420. Oxford: Oxford Univ. Press.

Mallat, Chibli. 1993. *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf,and the Shi'i International.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, eds. 1992. *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education.* Vol. 2 of *The Fundamentalism Project.* Chicago: Univ. of Chicago Press.

Mashayekhi, Mehrdad. 1992. "The Politics of Nationalism and Political Culture." In Farsoun and Mashayekhi, 82–115.

———. 2000. *The Persian Sphinx: Amir Abbas Hoveyda and the Riddle of the Iranian Revolution.* Washington, D.C.: Mage.

———. 2001. "The Revival of Student Movements in Post-Revolutionary Iran." *International Journal of Politics, Culture, and Society* 15, no. 2: 283–313.

Milani, Abbas. 1996. *Tales of Two Cities: A Persian Memoir.* Washington, D.C.: Mage.

Milani, Mohsen. 1992. "Shi'ism and the State in the Constitution of the Islamic Republic of Iran." In Farsoun and Mashayekhi, 133–159.

———. 1994. *The Making of Iran's Islamic Revolution: From Monarchy to Islamic Republic.* 2nd ed. Boulder, Colo.: Westview.

Moin, Baqer. 2000. *Khomeini: Life of the Ayatollah.* New York: St. Martin's.

Moslem, Mehdi. 2002. *Factional Politics in Post-Khomeini Iran.* Syracuse, N.Y.: Syracuse Univ. Press.

Mozaffari, Mehdi. 1993. "Changes in the Iranian Political System after Ayatollah Khomeini's Death." *Political Studies* 41 (4): 611–617.

Nabavi, Negin. 2003. *Intellectuals and the State in Iran: Politics, Discourse, and the Dilemma of Authenticity.* Gainesville: Univ. Press of Florida.

Najmabadi, Afsaneh. 1987. "Depoliticisation of a Rentier State: The Case of Pahlavi Iran." In *The Rentier State,* edited by Hazem Beblawi and Giacomo Luciani, 211–227. London: Croom Helm.

Nasr, Seyyed Hossein. 1984. "Present Tendencies, Future Trends." In *Islam: The Religious and Political Life of a World Community,* edited by Marjorie Kelly, 275–292. New York: Praeger.

———. 1996. "Mulla Sadra: His Teachings." In *A History of Islamic Philosophy,* edited by S. H. Nasr and O. Leaman, 1:643–662. London: Routledge.

———. 2003. *Islam: Religion, History, and Civilization.* San Francisco: Harper-San Francisco.

Nawid, Senzil K. 1999. *Religious Response to Social Change in Afghanistan, 1919–1929: King Aman-Allah and the Afghan Ulama.* Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers.

Parsa, Misagh. 1994. "Mosque of Last Resort: State Reform and Social Conflict in the Early 1960s." In *A Century of Revolution: Social Movements in Iran,* edited by John Foran, 135–159. London: UCL Press.

Polanyi, Karl. 2001 [1944]. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time.* Boston: Beacon.

Poullada, Leon B. 1973. *Reform and Rebellion in Afghanistan, 1919–1929: King Amanullah's Failure to Modernize a Tribal Society.* Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press.

Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: Univ. of Chicago Press.

Rahnema, Ali. 2000. *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati.* London: I. B. Tauris.

Rahnema, Ali, and Farhad Nomani. 1995. "Competing Shi'i Subsystems in Contemporary Iran." In *Iran after the Revolution: Crisis of an Islamic State,* edited by Ali Rahnema and Farhad Nomani, 65–93. London: I. B. Tauris.

Rajaee, Farhang. 1983. *Islamic Values and World View: Khomeyni on Man, the State, and International Politics.* Lanham, Md.: Univ. Press of America.

———, ed. 1993a. *The Iran-Iraq War: The Politics of Aggression.* Gainesville: Univ. Press of Florida.

———. 1993b. "Islam and Modernity: The Reconstruction of an Alternative Shi'ite Islamic World View in Iran." In *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education,* edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby, 103–125. Chicago: Univ. of Chicago Press.

———. 1994a. "Intellectuals and Culture: Guardians of Traditions or Vanguards of Development." In *Culture, Development, and Democracy: The Role of the Intellectual; A Tribute to Soedjatmoko,* edited by Selo Soemardjan and Kenneth W. Thompson, 39–52. New York: United Nations Univ. Press.

———. 1994b. "The Social Origins of Political Elites in Iran: A Historical Review." *Iranian Journal of International Affairs* 6, no. 1–2: 1–27.

———. 1999. "A Thermidor of Islamic Yuppies? Conflict and Compromise in Iran's Politics." *Middle East Journal* 53, no. 2 (Spring): 217–231.

———. 2000. *Globalization on Trial: The Human Condition and the Information Civilization.* Ottawa: IDRC; West Hartford, Conn.: Kumarian.

Ram, Haggay. 1994. *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran: The Use of the Friday Congregational Sermon.* Washington, D.C.: American Univ. Press.

Richard, Yann. 1988. "Shari'at Sanglagi: A Reformist Theologian of the Rida Shah Period." In *Authority and Political Culture in Shi'ism,* edited by Said Amir Arjomand, translated by Kathryn Arjomand, 159–177. Albany: State Univ. of New York Press.

Riggs, Fred W. 1964. *Administration in Developing Countries: The Theory of Prismatic Society.* Boston: Houghton Mifflin.

Roy, Olivier. 1994. *The Failure of Political Islam.* Translated from the French by Carol Volk. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

———. 1998. "Tensions in Iran: The Future of the Islamic Revolution," *MERIP [Middle East Research and Information Project] Report* 28 (2): 38–40.

Rubin, Barry. 1980. *Paved with Good Intentions: The American Experience and Iran.* New York: Oxford Univ. Press.

Sachedina, Abdulaziz. 1981. *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism.* Albany: State Univ. of New York Press.

Sadri, Mahmoud. 2001. "Sacral Defense of Secularism: The Political Theologies of Soroush, Shabestari, and Kadivar." *International Journal of Politics, Culture, and Society* 15 (2): 257–270.

Safi, Omid, ed. 2003. *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism.* Oxford: Oneworld Publications.

Samii, Abbas William. 1994. "The Role of SAVAK in the 1978–1979 Iranian Revolution." Ph.D. diss., Cambridge University.

Sanghvi, Ramesh. 1968. *Aryamehr: The Shah of Iran; A Political Biography.* London: Macmillan.

Sarabi, Farzin. 1994. "The Post-Khomeini Era in Iran: The Elections of the Fourth Islamic Majlis." *Middle East Journal* 48 (1): 89–107.

Sayyid, Bobby S. 1997. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism.* New York: Zed Books.

Schahgaldian, Nikola B. 1989. *The Clerical Establishment in Iran.* Santa Monica: RAND Corp.

Schirazi, Asghar. 1993. *Islamic Development Policy: The Agrarian Question in Iran.* Translated from the German by P. J. Ziess-Lawrence. Boulder, Colo.: Lynne Rienner.

Shayegan, Daryush. 1992. *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West.* Translated from the French by John Howe. London: Saqi Books.

Shepard, William. 1989. "Islam and Ideology: Toward a Typology." *International Journal of Middle East Studies* 19 (3): 307–336.

Siavoshi, Sussan. 1990. *Liberal Nationalism in Iran: The Failure of a Movement.* Boulder, Colo.: Westview.

Skocpol, Theda. 1982. "Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution." *Theory and Society* 11 (3): 265–283.

Sreberny-Mohammadi, Annabelle, and Ali Mohammadi. 1994. *Small Media, Big Revolution: Communication, Culture, and the Iranian Revolution.* Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Taleqani, Mahmoud. 1983. *Islam and Ownership*. Translated from the Persian by Ahmad Jabbari and Farhang Rajaee. Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers.

Taylor, Charles. 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham, N.C.: Duke Univ. Press.

Tocqueville, Alexis de. 1955 [1856]. *The Old Régime and the French Revolution*. Translated by Stuart Gilbert. Garden City, N.Y.: Doubleday.

Vahdat, Farzin. 2000a. "Post-Revolutionary Discourses of Mohammad Mojtahed Shabestari and Mohsen Kadivar: Reconciling the Terms of Mediated Subjectivity, Part I: Mojtahed Shabestari." *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 16 (Spring): 31–54.

———. 2000b. "Post-Revolutionary Discourses of Mohammad Mojtahed Shabestari and Mohsen Kadivar: Reconciling the Terms of Mediated Subjectivity, Part II: Mohsen Kadivar." *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 17 (Fall): 135–157.

———. 2002. *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity*. Syracuse, N.Y.: Syracuse Univ. Press.

Wolin, Sheldon. 1973. "The Politics of the Study of Revolution." *Comparative Politics* 5 (3): 343–358.

الإسلاموية والحداثة: الخطاب المتغير في إيران

هذا الكتاب يتتبع تطور الخطاب الإسلامي في إيران على مدى قرن كامل، بدءاً من الثورة الدستورية (المشروطة) مطلع القرن العشرين؛ وصولاً إلى العقد الأول من القرن الحادي والعشرين؛ في محاولة لتفسير الأسباب التي أدت إلى أن يشكل الإيرانيون ذوو التوجهات الإسلامية وحدهم النظام الاجتماعي ـ السياسي الجديد، إثر ثورة عام 1979، من دون أي تأثير لأي من مكونات المجتمع الإيراني الأخرى التي أسهمت في إطاحة نظام الشاه.

ويقارب المؤلف الموضوع، من خلال دراسة أفكار الناشطين الإسلاميين وسياساتهم في إيران، ممن يصنفهم في أربعة أجيال، هي: الإحيائيون، والثوريون، والإسلامويون، والاستعاديون أو ما بعد الإسلامويين. ويقوم المؤلف باستعراض شامل وعميق، لطَيْف واسع من القادة والمفكرين الدينيين الذين أسهموا في صوغ الخطاب الإسلامي في إيران، وتشكيل أجياله، والتأثير في سياساته، سواء كانوا راحلين؛ مثل: حائري وبروجردي وخميني ومنتظري وطالقاني ومطهري وبازركان وشريعتي، أو أحياء؛ مثل: كديور وسروش وشبستري وحجاريان.

والحق أنه قلَّ أن يظفر القارئ العربي بمرجع مهم كهذا؛ لا لفهم الخلفيات التاريخية والأصول النظرية للوضع السياسي الإيراني ما بعد الثورة فحسب، بل لتفسير تاريخ إيران الفكري المعاصر أيضاً. والكتاب يمتاز بأن مؤلفه لم ينطلق من رؤية استشراقية أو إسقاطية، شأن الكثير من الأدبيات الغربية التي تقارب الموضوع الإيراني؛ فإن يكن حالياً أستاذاً للعلوم السياسية في كلية العلوم الإنسانية بجامعة كارل... أوتاوا، فقد درّس سابقاً في جامعة طهران وفي الأكاديمية الإيرانية للفلسفة، ويتب... خلال هذا العمل، معرفته الواسعة بالمناهج (الغربية) الحديثة، وبالثقافة و... الإيرانيتين، معاً.



ISBN 978-9948-14-351-2

